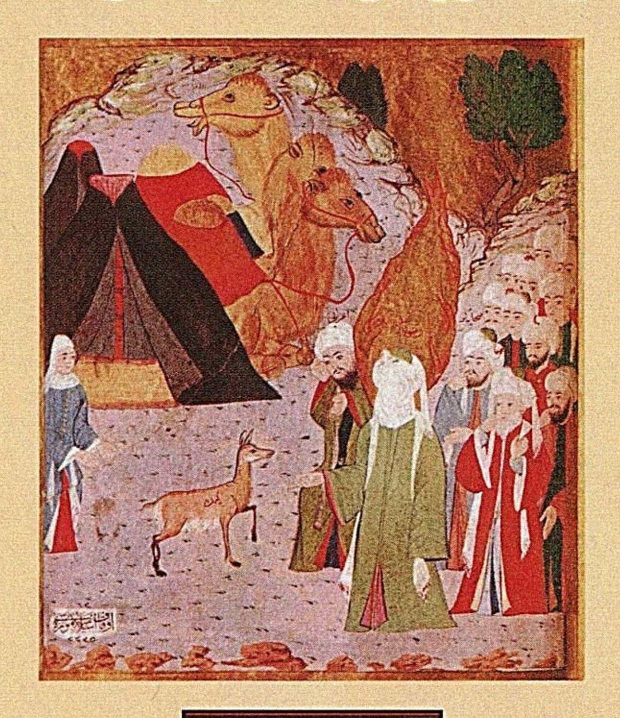
آمنة الجبلاوي

الإسلام «المبكّر»
الاستشراق الأنجلوسكسونيّ الجديد

باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا



منشورات الجمل

آمنة الجبلاوي

الإسلام «المبكّر»
الاستشراق الأنجلوسكسونيّ الجديد

باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا

منشورات الجمل

الإسلام المبكر الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك انموذجا،
إعداد: آمنة الجبلاوي
الطبعة الأولى
Postfach 210149 . 50527 Köln . Germany
Tel: 0221 736982 . Fax: 0221 7326763
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

بعض الاستعمالات المخصوصة

I ـ عناوين الكتب المختزلة

1. God's Caliph : **G.C.**
2. Meccan Trade : **M.T.**
3. Hagarism : **Hag.**
4. Early Muslim Dogma : **E.M.D.**
5. Muhammad : **Md.**
6. Slaves on Horses : **S.O.H.**

II ـ الرموز المستعملة

f. foot note : شاهد رقم
n. Note : شاهد رقم
p. : الصفحة
tr. : الترجمة
C. & C. : Crone and Cook
Hs : Histoire
CR : Crone
C.& H. : Crone and Hinds
Crone, Serjeant : Crone, Serjeant and Meccan Trade, Arabica vol 39, fas2 1992, p 216-240.

ش: شاهد
مج: مجلد
ج: جزء
ط: طبعة

إهداء

إلى كل من ساعدني في مراجعة هذا العمل، وأعانني على إتمامه

إلى أبي

إلى ابني

إلى أمي

إلى روح جدي

وكل من غاب ذكره عني...

مقدمة

كان التساؤل الأول الذي قادنا إلى اختيار هذا الموضوع هو كيف لنا أن نثري معرفتنا بتاريخ القرن الأوّل للهجرة؟ وكيف لنا أن نستفيد من قراءة مختلفة للتاريخ الإسلامي «المبكر»؟

و لما كان مايكل كوك وباتريسيا كرون يقدمان قراءة تعتمد على مصادر غير إسلاميّة، أمّلنا أن تقدّم لنا هذه المصادر معلومات تكمل ما حصل لدينا بفضل النصوص الإسلامية أو تلغي ما اعتدنا على ترديده فيما يتعلّق بهذا القرن التأسيسي.

فهل سنجمع ما كنّا ننتظره من المعلومات؟ وهل تتمتع هذه المقاربة بطرح علمي متماسك من شأنه أن يعدل تصوّراتنا حول نشأة التاريخ الإسلاميّ؟

و قد لاحظنا عندما شرعنا في تفحّص أعمال الباحثين اللّذَيْن اخترناهما أنموذجا لفهم المقاربة الأنجلوسكسونيّة للإسلام، أن خطابهما وإن كان علميا فهو خاضع لقوانين الخطاب. وربما وجدنا في تقديم تزيفيتان تودوروف Todorov [1]، كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد أفضل تعبير عن خصائص هذا الخطاب.

---

(1) Saïd (Edward), Orientalisme, ed. du Seuil, 1980, p7-8.

يقول تودوروف: «إن الخطاب يحدّد وجهته من خلال موضوعه. والخطاب مجموعة من المواقف والأفكار الّتي تشترك فيها مجموعة ما في فترة معيّنة من تاريخها. ومجموعة المواقف والأفكار المشتركة هي ما نسمّيها إيديولوجيا. ودراسة إنتاج الخطاب عبر الآليات الإيديولوجيّة تسمح لنا بأن نربط بين نصوص مختلفة في الظاهر وبذلك نجد نفس الإيديولوجيا حاضرة في كتابات أدبية ودراسات علمية، وخطب سياسيّة».

وحديث تودوروف هنا عن الدراسات العلميّة يهمنا بالدرجة الأولى إذا ما اعتبرنا أنّ الخطاب العلمي حول الإسلام يحمل مواقف وأفكارا قد تتخطّى حدود السؤال المعرفي العفوي في بعض الأحيان، إلى الإيديولوجيا الكامنة أو اللاّواعية. والمعرفة في رأي تودوروف «تمكّن الّذي يمتلكها من توجيه الآخر والتلاعب به كيفما شاء، إن سيد الخطاب هو السيد»[1].

وقد أحسسنا خلال بحثنا هذا بالحدّ الرّفيع الّذي يفصل بين الخطاب العلمي والخطاب الإيديولوجي عندما يتعلق موضوع البحث بالتأريخ للمقدس أو بالكتابة حول الأصول والبدايات.

إنّ «المفهوم هو أوّل سلاح لإخضاع الآخر لأنّه يحوّله إلى موضوع»، ومفهوم الإسلام الأوّل أو الإسلام «المبكّر»، هو محاولة لتطويق معرفتنا بهذا الإسلام السابق. ولكنه فعل يمارس في كثير من الأحيان عنفا على ثراء المعاني وتنوّع التفسيرات الممكنة.

وكنّا في كل لحظة من عملنا نشعر بوجاهة ملاحظات تودوروف، وإصابتها لصميم مشكلة الكتابة في التاريخ الإسلامي. ويذكرنا تودوروف وهو محق في ذلك أنه علينا أن نتحلّى بكثير من التواضع عندما نطرق مجال الدراسات الإسلامية.

---

(١) المرجع السابق: نفس الصفحات.

وما يجب ألاّ نغفل عنه هو أنّ العلماء ليسوا دائما فوق كل خيار ايديولوجي. ولذلك لابدّ لنا من الحذر من المزالق الإيديولوجية سواء كنا داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه. ولعلّ رهان معرفتنا النزيهة بتاريخ الإسلام يقوم على سلامة الأسئلة المطروحة لا على بداهة الأجوبة المقدّمة.

إننا نلمس لدى بعض الباحثين من خارج المجتمعات الإسلاميّة غيابا للشعور بالتعاطف مع الثّقافة الإسلامية. وهو أمر نشعر به عند اطلاعنا على أعمال الباحثين الّذين نتناولهما بالدّرس.

و ينعت أركون بعض المستشرقين بالجهل لأنهم يجترون أخطاء المسلم البسيط بدعوى الموضوعية الّتي تنأى بنا عن طرح الأسئلة المناسبة[١] فالقول بأن الإسلام دين ودولة كما ردد ذلك مارتين هيندس وباتريسيا كرون هو في رأي أركون عملية نسخيّة لصياغات الإسلاميات الكلاسيكية وهي فوق كل ذلك عملية توقف ابستمولوجي[٢].

كما يدعو في حواره، في مجلة الفكر العربيّ المعاصر[٣]، إلى الحذر عند التعامل مع التّراث الإسلامي، ومن الوقوع في الخلط التاريخي (anachronisme)، والإسقاط. كما يحذّر من الوقوع في إسقاط معاني زمن ما على نصّ ينتمي إلى زمن آخر، ويثمّن ضرورة التمسك بالقراءة التزامنيّة للنصوص الإسلاميّة وذلك باعتماد المعاني السائدة لزمن النص.

إن مقاربة كوك وكرون للتاريخ الإسلامي انطلاقا من التجربة التأسيسيّة

---

(١) أركون (محمد)، الفكر العربيّ المعاصر، الأعداد ٢٠/ ٢١/ ٢٢ صيف ١٩٨٢، ص٨٤.

(٢) يفصل أركون بين التفكير العلمي والفكر الغربي، فهناك في رأيه داخل منظومة الفكر الغربي خصوم للعلمانية، ويمكننا أن نعتبر بعض إقرارات الباحثين وخاصة ما جاء في كتاب «خليفة الله» الّذي يرى في طبيعة النفوذ الدّينيّ المبكر منظومة جامدة يتداخل فيها الدّين والدولة، تفكيرا «مخاصما للعلمانية» حسب عبارة أركون.

(٣) أركون، الفكر العربيّ المعاصر، نفس الإحالة.

للقرن الأوّل، تختلف تماما عن المقاربة «الفرنكوفونيّة» ففي كتاباتاهما نجد طغيانا للبراهين والأجوبة والاستدلالات، بينما نجد في مقاربة أركون اهتماما بالإشكاليات وبتمشي التحليل أكثر من الأجوبة بحيث تكون النتائج النهائية طرحا لإشكاليات جديدة.

إن إصرار الباحثين على اعتبار التجربة الدينية الأولى للإسلام تجربة سياسية واقتصادية وعرقية قبل أن تكون تجربة روحية، يجعلنا نلمس تقاطعا والتقاء بينهما وبين الفكر الأصولي في مواقفه من إسلام القرن الأوّل، فكلاهما يكرس مقاربات وتأويلات تستعمل نفس المعجم المفهومي وترى في الإسلام منظومة جامدة.

إنّ القراءة الأصيلة في رأي أركون هي القراءة المستقلة الّتي تتعدد فيها المناهج والمفاهيم لتجنب ضيق الأفق وتجاوز النظرة الاختزاليّة[١].

إنّ كوك وكرون تشبثا بمنهج واحد في كلّ أعمالهما منهج مادّي أركيولوجي تفطن إلى أشياء وغفل عن أخرى ويمكن أن نقسّم توجهات الدراسات الإسلاميّة إلى ثلاث مدارس:

- المدرسة الألمانية اتبعت خطا فيلولوجيا تاريخانيا.
- المدرسة الفرنكوفونية اتبعت خطا تفكيكيا مع أركون.
- المدرسة الأنجلوسكسونيّة اتبعت خطا أركيولوجيا، ماديا.

لقد خضعت الكتابات الاستشراقية الأولى لاعتبارين انفصلا أحيانا وامتزجا أحيانا أخرى. وهما الضرورة السياسية «الاستعمارية» والضرورة المعرفية؛ رغم إيجابيّات هذه الكتابات الّتي علينا أن نقرّ بها، من حفظ

---

(١) خصائص التعامل مع التّراث الإسلامي عند محمّد أركون: من خلال كتابه قراءات في القرآن، شهادة كفاءة في البحث، رمضان بن رمضان، جامعة تونس I (الخاتمة). إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي.

للتراث وكشف عن مصادر ومخطوطات وقع التعريف بها بفضل عمليات الترجمة.

وإن كانت الرهانات السياسية بارزة في بعض الأعمال الاستشراقية التي اقترنت بالحركات الاستعمارية وخاصة في أواخر القرن التاسع عشر للميلاد وأوائل القرن العشرين، فقد أصبحت كامنة في الكتابات اللاّحقة.

ورغم حديث إدوارد سعيد عن موت الاستشراق الكلاسيكي، فإنّ بعض المواقف والتوجهات الّتي نشأت مع الأجيال الأولى للمستشرقين مازالت تحكم آليات الكتابة الاستشراقية المعاصرة.

أ. ومن هذه المواقف التوجه القائم على **نظرية الجنس والعرق السامي** وأرنست رينان أحد روّاد هذا الاتجاه الّذي يرى حسين مروة أنه «اتجاه معاد للعلم وأنه الوجه الأكثر عداء لتطوّر الشعوب»[١] وهو اتجاه يرى أن للمجتمع الشرقي «طبيعة عاجزة عجزا تكوينيا»[٢].

وما يمكننا ملاحظته في هذا الصدد هو أنّ مايكل كوك ركز على هذا الجانب العرقي في كتابه «محمد»، بل اعتبر أن «السامية» العربيّة سامية «لقيطة» وغير أصيلة بما أن أم إسماعيل، ليست إلاّ أَمَة مصرية سوداء البشرة. وهو أمر نستغربه، فقد ذهب إلى أذهاننا أنّ الخطاب المعرفي المعاصر تجاوز هذه الأحكام التفاضليّة.

وقد خصص مايكل كوك أكثر من صفحة للتشكيك في توحيديّة إسماعيل وجعل وراثة الجذور الإبراهيميّة من حقّ إسحاق وذريته فحسب[٣].

وهذا الموقف «العرقي» من التجربة التوحيديّة لمحمّد، هو موقف كرّره

(١) مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٩، ج١، ص١١٣.

(٢) المرجع السابق: ص١١٣.

(3) Cook M., Muhammad, p36.

مايكل كوك بعد أن صرّح به في أكثر من مناسبة في عمله المشترك مع باتريسيا كرون «الهاجريّة» أو «هاجريزم».

و يضيف الباحثان إلى نظرية «الجنس والعرق»، تحليلات ضافية حول همجيّة[1] العرب وخشونة حضارتهم وحول عنف الإسلام وامتزاجه بالمحدّدين العسكري والسياسي وذلك من خلال «مؤسّسات» الفتوحات والجزية والخلافة.

ب ـ وهناك نظريّة ثانية تتعلق بأثر التراث اليوناني في الشرق والغرب تجد جذورها في أعمال هنريش بيكر (١٩٠٦ ـ ١٩٣٣)، وتؤكّد هذه النظرية أن الشرق لم يقم بإضافات حضاريّة لأنه لم يأخذ من اليونان إلا ما يلائم عقليّة ماديّة ـ إداريّة، وكان ذلك عبر تعريب الدواوين ووثائق الدولة. أمّا الغرب فقد أخذ النزعة الإنسانيّة اليونانية عبر الشّعر والأدب. وهذه آراء تتردد بشدّة في أعمال باحثينا، فهناك قسم كامل يهتم بهذا الإرث «الهيليني» وبأثره في الشرق والغرب فنراهما يردّدان «إنّ تطوّر «الهاجريين» الدّينيّ الّذي امتد [زمنيا] وتعقد لم يخل من دائرية عجيبة»[2]. ولكننا نسجل في هذا الموقف سكوتا واضحا عن استفادة العرب من الطب اليوناني وخاصة من المعارف الفلسفية والعلمية «الإغريقية». إنّ هذا الصمت شديد التعبير عن تمثيلية هذه النصوص لتيار يمكن أن نسميه «تياراستشراقيا جديدا»، بسبب خضوعه لآليات الفكر الاستشراقي الكلاسيكي وتكراره لبعض الأحكام الّتي أطلقت على حضارات الشرق.

ولقد اهتم إدوارد سعيد بمحاولة قراءة ما يختفي وراء هذا الصمت فاستعمل منهجا يهتم بالغيابات الّتي تحصل في الكتابات الاستشراقية. وهو يرى أنّ هذه الغيابات سواء كانت مقصودة أم غير مقصودة، تعتبر غيابات

---

(1) Cook M., Muhammad, p8, Oxford University Press 1983.

(2) Cook et Crone, Hagarism , p33.

معبّرة عن ذهنية الكاتب على نحو أفضل ممّا هو منطوق به في أعماله ويسمى هذا المنهج باللّغة الفرنسية : (La Méthode contrapuntique).

وسكوت كرون وكوك عن الإرث اليوناني الخلاق في الطب والفلسفة العربيتين هو غياب معبّر. فجعل «النزعة الإنسانيّة حكرا على الحضارة الغربيّة دون غيرها هو افتراض لا تاريخي ولا علمي»[١].

ج ـ أمّا النظرية الثالثة فهي القائلة بمركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق وهي نظرية تستقي جذورها من تأويل الموقف الهيقلي (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) القائل بطغيان الروحانية الدينية في الفلسفة الشرقية.

«إنّ جعل العنصر الدّينيّ مركزيا في الثقافات الإسلامية»[٢]، هو نتيجة حتمية لهذا التمشّي. وهو طرح نجد آثاره في أعمال كل من كوك وكرون والحديث عن تمازج الدّينيّ والسياسي في كتاب خليفة الله والتركيز على وجود هذا التمازج منذ نشأة «الدولة» الإسلامية. هو قراءة ترى في «محمد» رجل سياسة ومؤسس دولة عربية قبل كل شيء «إذ أنه لم يصبح رسولا إلاّ بعد أن أصبح سياسيا ناجحا»[٣].

د ـ في حين أن الاتجاه الرابع هو اتجاه يقصر عنايته على الجوانب الأكثر محافظة وإغراقا في الغيبيات ويرى فيه حسين مروة اتجاها رجعيا. ويدرج فيه أعمال ماسينيون وفيلسون حول الفارابي والدانماركي مهرن الّذي اهتم بأعمال ابن سينا الصوفية دون غيرها، وكارلو نالينو حول «إشراقيّة» ابن سينا إلى جانب اهتمام جوزيف باليتالا بالصوفية وهو أستاذ فلسفة ومعلم للكتاب المقدس في جامعة كنت في أوهايو.

---

(١) مروة (حسين)، النزعات المادية، بيروت ١٩٧٩، ج١، (في حديثه عن الاستشراق) ص١٠٧.

(٢) مروة (حسين)، نفس المرجع، ص١١٣ ـ ١٢٤.

(3) M. Cook, Muhammad, p46.

وإن كان الباحثان موضوع عملنا هذا لم يهتما بهذه الجوانب الفلسفية، فإن صمتهما عن هذا الجانب الخلاق في الفكر الإسلامي وسكوتهما عن روح الرسالة «المحمديّة» بجوانبها الإنسانيّة والوجدانية، في حديثهما عن تشكل الدّين الإسلامي، قد يمثل إحدى نقاط ضعف تحليلهما لتاريخ النشأة الإسلامية.

ورغم اعتماد الباحثين أسلوبا تاريخيا لا يخلو من سعي إلى توخي الموضوعية، فإنّهما يتوخيان نهجا تجريبيا براغماتيا، يغيّب معطى نعتبره أساسيا في كل عملية «تأريخ» لديانة معينة، وهو المعطى القيمي ـ الأخلاقي والباحثان يغيبان تماما المسألة القيميّة في حديثهما عن تاريخ القرن الأوّل للهجرة.

لقد ساهم الاستشراق «الكلاسيكي» في رأي إدوارد سعيد في بناء هويّة غربية تمثّلت الشرق عبر صورة تكرّس رغبة في السيطرة عليه. فهل تواصلت هذه التمثلات في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة؟

إن تَمثُّل مرحلة حساسة مثل تلك الّتي تشكل خلالها الإسلام دينا وثقافة، ليس بالأمر الهيّن. وعلينا أن نعترف بأنه بقدر ما كانت للاستشراق الكلاسيكي تمثلاته حول فترة النبوّة والخلافة الراشدة، كان لعلماء الإسلام تمثلاتهم وخيالاتهم حول نفس الفترة. إن للقرن الأوّل للهجرة شحنة رمزية لا تزال مؤثرة في الضمير الجماعي للمسلمين.

وإن كنّا في عملنا هذا سنؤاخذ أحيانا كلا من مايكل كوك وباتريسيا كرون على انسياقهما وراء بعض المصادرات والتصوّرات الّتي من شأنها أن تضعف قيمة أعمالهما العلميّة، فإنّنا نؤكّد على أنّ هذه المؤاخذات ليست هدفنا في هذا العمل، بقدر ما هي محاولة متواضعة للفت الانتباه إلى تقصير المهتمين بالدراسات الإسلاميّة والتاريخ الإسلامي من داخل المجتمعات الإسلاميّة في محاولة التعامل مع التاريخ المقدّس بشيء من الجرأة الموضوعية والتجرّد من تمثلات المخيال الإسلامي «لفترة النشأة».

ويبقى عملنا أيضا محاولة إلى لفت الانتباه إلى ضرورة مناقشة الدراسات الّتي حاولت تسليط بعض الضوء عليها، بشكل علمي بنّاء.

ولعلّ إحدى خصوصيات هذه الدراسات هي نقد المصادر بشكل ينزع أحيانا إلى التحامل، وهو في الواقع ردّ فعل طبيعي للتمجيد الّذي وجدته هذه المصادر لدى الفقهاء والعلماء المسلمين. فهذه المصادر رغم العديد من المحاولات والأعمال الحديثة الّتي تبعث على الأمل، لازالت في حاجة إلى أن نبادر بنقد رواياتها وتناقضاتها وأن نتعامل معها بمزيد من التجرّد والحذر.

واشتغالنا في هذا البحث على المقاربة الأنجلوسكسونية، هو في الواقع اشتغال على نموذج شديد الخصوصية. فالباحثان يمثلان تيارا داخل المدرسة الأنجلوسكسونيّة. وهو التيار الأشدّ «ضراوة» في نقد المصادر العربيّة الإسلاميّة. فما هي نتائج هذه العملية النّقديّة؟ وما هي مزاياها وحدودها؟

وهل تمثل أعمال الباحثين طرحا جديدا له آفاق علمية واعدة، أم هي مجرّد اجترار رديء لاستشراق «كلاسيكي» ارتبط بمشروع إمبريالي فتعامل مع الثّقافة الإسلاميّة بنوع من الاعتداد المشين و«النفوذ» والتّعميم البغيضين فهناك من ساهم وما زال يساهم في تعميق المصادرات حول الإسلام. والمفارقة الغريبة هي أن روّاد هذا «الاستشراق الجديد» ومصادراتهم «الاستشراقية الجديدة» تلتقي مع التيارات السلفيّة في كثير من الأحكام المسبقة حول نشأة الإسلام. وأحد هذه الأحكام يكمن في اعتبار الإسلام جوهرا ثابتا لا يحتمل التنوّع ولا يخضع لصيرورة التبدّل.

فهل يمكن أن نعدّ أعمال كوك وكرون نموذجا لخطاب استشراقي جديد، يزدهر في غياب حضور فكري وثقافي إسلامي فاعل وهامّ في البيئة الأكاديمية الأمريكية؟

أم أنّ هذه الأعمال هي نموذج للحياد العلمي المطلوب في الدراسات الإسلاميّة الحديثة؟

وقد قسّمنا عملنا هذا إلى بابين، يهتمّ الأوّل بمشاغل الباحثين والثاني بخصوصية المقاربة وخصائص المنهج.

واحتوى هذان البابان على خمسة فصول اهتمّ الأوّل بمقالة الباحثين في تشكل الديانة الإسلامية، واهتم الثاني بمقالتهما حول السياسة «المبكرة»، والثالث بـ «الاقتصاد المبكّر». أمّا الرابع فقد خصصناه لمقالتهما في النص القرآني، وجعلنا حديثنا في الفصل الخامس والأخير حول خصائص الباحثين المنهجيّة.

الباب الأوّل
مشاغل الباحثين

الفصل الأوّل

مقالة المذهب الهاجريّ
أو أطروحة الباحثين حول تشكّل الإسلام

مدخل

إن من دواعي اشتغال الباحثين على تاريخ الإسلام هو نشأته حضارة صمدت طوال قرون عديدة وما تزال مؤثرة في العالم وحاضرة فيه. وقد اهتما بدراسة الموضوع الديني بمعزل عن المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفق تصور منهجي يرفض مفهوم التاريخ الكلي[١]. وسيظهر الفصل بين مختلف هذه المستويات في مختلف أبحاثهما التي اختص كل منها بمعطى محدد دون غيره. وهو ما جعلنا نبحث عن روابط واضحة بين شتى هذه المواضيع باستثناء الرابط المنهجي وخصوصية المقاربة الذي سنفصل الحديث فيهما في الباب الثاني من بحثنا.

وأهم مقومات هذه المقاربة هو نزوعها إلى نقد النصوص والمصادر الإسلامية. وهي مقاربة مستوحاة من النقد «الليبرالي» للعهدين القديم

(١) جعيط (هشام)، الاستشراق يحتضر، مجلة الموقف، أكتوبر١٩٩٧، العدد ١٩٠ ، ص٥٠.

والجديد[1]. وكان غولدزيهر وشاخت وفلهاوزن أبرز من قام بتطبيق هذا المنهج النقدي في الاستشراق «الكلاسيكي». وينتهج مايكل كوك وباترسيا كرون هذا المنهج في دراستهما للتاريخ الإسلامي في فترة نشأته. وقد خصص الباحثان عملا مشتركا للبحث في أسباب نشأة العقيدة الإسلامية، يحمل عنوان «هاجريزم» أو «الهاجرية» وهو كتاب يرنو إلى «إلقاء الضوء» على الحدث الإسلامي بما هو حدث تاريخي له خصوصيته ومنطقه الخاص[2].

ويعلن الكاتبان أنهما سيعتمدان مقاربة جديدة تختلف عن سابقاتها من حيث تحررهما من القيود التقليدية واستقلالها عن التقاليد السائدة في حقل الإسلاميات[3].

ولعل مزية الباحثين في هذا التحرر من قيود السائد، هي التصريح بما سكت عنه مستشرقون آخرون فجاء ضمنيا في أعمالهم.

وسيعمل الباحثان بشكل مكثف على مجموعة من المصادر غير الإسلامية[*] المعاصرة لزمن النشأة تمثل شهادة أقصيت في التأريخ للقرن الأول للهجرة. كما أنهما سيحاولان تنزيل الإسلام «المبكر» في محيط الحضارات القديمة وفي الفترة المتأخرة لتاريخ هذه الحضارات.

وتعترف كرون أنها حاولت بمعية مايكل كوك أن تضع بشيء من «التهور

---

(١) جعيط (هشام)، الاستشراق يحتضر، نفس الصفحة.

(2) "Its emergence thus constitutes an unusual, and for a number of related reasons a peculiar, historical event" C. & C., Hag p vi

(3) "An approach which differs appreciably form of more conventional Writing in the field".

(*) ويعترف الباحثان أن من شأن اكتشافات جديدة لمادة تاريخية مبكرة، أن تؤكد أو تغير أو تقوض مواقفهما في هذا المؤلف، وهو كذلك اعتراف ضمني بأنهما قد تبنّيا مواقف معينة، ولكنهما يغفلان عن الاعتراف باحتمال قراءة المادة التي اعتمداها قراءة مختلفة.

والطيش» أسس طرح فكري متناسق في حقل لا تزال أغلب معارفه في حاجة إلى حفريات عميقة[١].

إنهما يريدان أن يؤكدا لذلك القارئ الذي فقد إيمانه ولم يفقد اعتزازه بجذوره الإسلامية[٢]، أن لغتهما التقييمية في تحليل الفترة التكوينية للحضارة الإسلامية، لا ترنو إلى إطلاق أحكام تبسيطية ضدها أو لصالحها.

ويعلن الباحثان أنهما حاولا أن يبينا العلاقة القائمة بين «تأسيس الحضارة الإسلامية واكتمال هذا التأسيس وثمنه الثقافي». كما يعددان في تقديم بحثهما أسماء المؤسسات والمختصين اللذين استعانا بهم فيه. ومنها: الأكاديمية البريطانية British Academy الّتي وفّرت لهما مخطوطات سريانيّة يصعب الوصول إليها. والأستاذ برنارد لويس Bernard Lewis الّذي وفر لهما ترجمة لقصيدة من سفر يهودي قبل النشر.

ويضيف الباحثان في ملاحظة خاصة أنهما تمكنا من تبادل بعض الآراء في درس ألقاه وانسبرو في ربيع ١٩٧٤. وقد استفادا من مقاربته المشككة في المصادر الإسلامية.

ويعترفان أنهما من دون تأثير وانسبرو، لم يكن لهما أن يقدّما نظريتهما في جذور الإسلام التي حواها كتابهما «هاجريزم».

I ـ علاقة المذهب الهاجري أو الهاجريّة باليهوديّة

إن كل ما قيل عن الإسلام «المبكر» ينطلق في واقع الأمر من مسلمة فحواها أنه من الممكن استخراج الخطوط الكبرى لعملية النشأة من خلال

---

(1) "This is a pioneering expedition through some very rough country, not a guided tour" C. & C. , Hag p vii.

(2) "In the second place, there is a good deal in this book that may be disliked by the Muslim who has lost his religious faith but retained his ancestral pride". C. & C. , Hag p viii.

المصادر الإسلامية[١]. ولكننا نعلم جيدا أن هذه المصادر متأخرة[٢]، فأول أثر عن وجود القرآن يعود إلى آخر عقد من القرن السابع، أما الحديث وغيره من الروايات التي تتعلق بعملية كتابة الوحي فلا أثر يقرها قبل بداية النصف الثاني من القرن الثامن للميلاد أو الثاني للهجرة.

ويدعو الباحثان إلى النظر إلى السنة الثقافية الإسلامية Tradition على أنها خالية من مضمون تاريخي محدد، ويصران على أن ما يعتبر روايات لأحداث دينية تعود إلى القرن السابع هو في الواقع روايات لا تصلح إلا لكي تعتمد في دراسة الأفكار الدينية للقرن الثامن.

واستنتجا أن أفضل طريقة للخروج من هذه المفارقة، هي تجاوز المدونة الإسلامية برمتها والشروع في البحث من جديد بالاستغناء عنها[٣].

وكان هذا اختيار الباحثين المنهجي في عملهما هذا[٤] وشرعا بذلك في اشتغالهما على هذا الموضوع بنص يوناني ينقد العقيدة اليهودية يحمل عنوان «عقيدة يعقوب» Doctrina Iacobi كما يخوض في اضطهاد هرقليوس وبطشه Héraclius (٦١٠ ـ ٦٤١م)[٥].

وجاء هذا النص في شكل حوار دار بين يهوديين في قرطاج في ٦٣٤م

---

(1) "Virtually all accounts of the early Islam take it as axiomatic that it is possible to elicit at least the outlines of the process from the Islamic Sources" C. & C., Hag., p3.

(٢) تعود بداية التدوين إلى النصف الثاني من القرن الثاني أي حوالي ١٥٠ للهجرة.

(3) "The only way out of the dilemma is thus to step outside the Islamic tradition altogether and start again".

(٤) يحيل الباحثان على نقد قولدزيهر لموثوقية الحديث وعلى أبحاث شاخت حول جذور الشريعة الإسلامية.

(٥) أحد أباطرة بيزنطة احتل انطاكية في ٦١١م، والقدس في ٦١٤، ومصر في ٦١٩ والقسطنطينية في ٦١٧. مده البطريرق سرجيوس بالمال فنظم الجيش ورد الآقار، ثم حمل على الفرس فردهم إلى ما وراء الفرات، واحتل تبريز ثم انكسرت جيوشه عند بدء الفتح العربي.

والأرجح أنه كتب في فلسطين بعد سنوات من ذلك التاريخ وتقع في هذا الحوار الإشارة إلى حوادث وقعت بفلسطين عبر شهادة يهودي فلسطيني[١].

ويتحدث هذا النص عن وجود شغب وصلت أصداؤه إلى فلسطين بسبب ادعاء رجل اسمه محمد امتلاك مفاتيح الجنة.

ويرى الباحثان أن هناك أحاديث كثيرة تخوض في هذا الموضوع ولو بشكل رمزي وأن هناك ما يشي بأن هذا النص يقدم لنا أحد جزئيات الإسلام المبكر الّتي غابت عن المدونة الإسلامية نفسها.

إن هذا الخبر يكتسي أهمية تاريخية قصوى بحديثه عن فتح فلسطين وتقديمه للرسول على أنه حيّ في تلك الفترة، ولهذه الرواية ما يدعمها في النصوص اليعقوبية، النسطورية والسامرية. وتتمثل هذه الأهمية التاريخية في كون الرسول توفي حسب المصادر الإسلامية قبل بداية الفتوحات داخل الجزيرة العربية فآخر غزوة شارك فيها كانت غزوة تبوك (٩هـ).

ويمضي المؤرخان في عملهما إلى اعتبار جوهر الرسالة المحمدية يهودي النزعة. فقد كان محمد يدعي أنه الرسول المنتظر، وهو اعتقاد يهودي الجذور.

وهناك ملاحظة في خبر «لتيوفان»[٢] حول بداية الإسلام، عن اعتقاد «بعض» اليهود أن محمدا هو «مسيحهم المنتظر» ويدعم هذا الخبر سفر الرؤيا الّذي يحمل عنوان «أسرار ربي شمعون بار يوحاي» Secrets of Rabbi Simeon Bar Yohai[٣] (حوالي١٣٠ م) الذي يمضي في نفس

---

(1) Crone, Cook, Hagarism, p3-4.

سأل اليهودي رجلا متضلعا من الكتاب المقدس عن رأيه في النبي الّذي ظهر بين العرب فأجابه «هل يشهر الأنبياء السّيوف؟».

(2) Crone & Cook, Hag., p4-5.

(3) Crone & Cook, Hag., p4.

التأويل الإيجابي لفتوحات العرب. ويقول هذا السفر:

ـ عندما شاهد مملكة إسماعيل ولاحظ اقترابها ألفى يقول «ألا يكفي ما فعلته بنا مملكة إدوم «EDOM»، يجب علينا أن نخضع لمملكة إسماعيل أيضا. في الماضي ميتاترون Metatron أمير الهدوء وإمساك النفس، قال لا تخف، يا ابن البشر، لأن الرحمان، عز وجل، جاء بمملكة إسماعيل فقط بهدف إنقاذكم من هذا الضعف لقد جعل فيهم نبيا بمشيئته وسيفتح الأرض لهم وسيأتون ويحمون الأرض كأحسن ما يكون وسيعيشون مع أبناء «عيسو» «Esaü»[١] رعبا كبيرا. فأجاب ربي شمعون «كيف نعلم إن كانوا سبيلنا إلى النجاة أم لا؟».

ـ ألم يقل الرسول «أشعيا» Isaïe وقد رأى جماعة من الجنود يتقدمهم فارسان الخ؟ لماذا تقدم راكبي الحمير على راكبي الجمال ... وعندما يخرج راكب الجمل من المملكة سيظهر من ورائه راكب الحمار. وإذا كان يركب حمارا فذلك يعني أنه نجاة إسرائيل مثل نجاة صاحب الحمار[٢] ولا يمكن أن نفهمه إلا باعتباره بقايا تأويل ديني للفتوحات[٣].

ولا ينبغي أن نستغرب أن يعتبر «سِفر يهودي»، يعود إلى أواسط القرن ٢، الفتوحات العربية أمرا إيجابيا في المشهد الأخروي[٤]، فقد قضت تلك الفتوحات على النظام الروماني واضطهاده لليهود في فلسطين آنذاك. ويذكر الباحثان قصيدة أخروية يهودية[٥] تتنزل ضمن هذا الموقف

(١) ابن إسحاق وشقيق يعقوب الأكبر.

(٢) صاحب الحمار يرمز «للنبي المنتظر».

(3) C & C, Hag., p5.

(4) Eschatological

(5) "A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests".

ويبدو أن هذه القصيدة لم تنشر حين وضع الباحثان كتابهما وقد وفر لهما برنارد لويس الترجمة قبل عملية النشر.

من الفتوحات العربية. إن «ربي» شمعون بن أو بار يوحاي يدرج «الإسماعيليين» أو أبناء إسماعيل ورسولهم ضمن الأحداث النبوية اليهودية.

ولكن هذه الأخبار تجعل محمدا مؤمنا بقدوم المسيح المنتظر وتجعله يدعي أنه النبي المنتظر، ففي تاريخ الإمبراطور هرقليوس الذي وضعه الأب «سيبيوس» Sebeos بالأرمنية وفي ترجمة ماكلار له[١] يُدعى المسيح المنتظر «عمر» ويعتقد الباحثان أن هناك خلطا قد وقع بين شخصية عمر وعمرو بن العاص في بعض المصادر المسيحية.

ولتدعيم هذا المثال يحيل الباحثان على خبر جاء في تاريخ الطبري عن دخول عمر في زيارته الرابعة إلى سوريا راكبا حمارا.

ويبدو أن الباحثين يواصلان هنا تقليدا استشراقيا يتمثل في الاهتمام بالنصوص السامية القديمة. وللأسف فإننا لم نستطع في هذا المستوى من عملنا الاطلاع على جلّ المصادر غير الإسلامية ولكننا لاحظنا أن هذه المصادر ماعدا نص القصيدة التي تعود حسب المؤلفين إلى ٦٣٤م والتي لم تنشر عند طبع المُؤَلف ولم نجد لها أثرا في مكتباتنا أو عند بحثنا عبر «الأنترنيت»، تعود إلى فترة ما بعد الفتوحات مما يجعلها مندرجة ضمن الأدب السجالي الديني الذي دار بين رجال الدين من مسيحيين ويهود إثر انتشار الإسلام وهو ما يدعونا إلى توخي الحذر في التعامل معها لأنها تتعامل مع الحدث الديني الإسلامي تعامل المَغزُوِ الذي يجب أن يدافع عن وجوده.

إن هذه النصوص تمثل مصادر مهمّة ومثرية لكننا نحترز من الموقف القائل أنها أكثر موثوقية من النصوص العربية، وإنها قادرة على إخبارنا عن الفكر «التيولوجي» للقرن السابع وهو ما لا يتسنى للنصوص العربية التي

---

(١) يحيل الباحثان في عملهما على هذا المرجع:
Macler (tr), Hs d'Héraclius par l'Evêque Sebêos Paris 1904, p154.

يعود معظمها إلى أواسط القرن الثامن. هل تفطن الباحثان إلى هذا الخطأ المنهجي؟ وهل تراجعا عن تفضيلهما لهذه النصوص؟ فهي نصوص تكتسي نفس القيمة التاريخية التي تكتسيها النصوص العربية من حيث قدرتها على إخبارنا عن ظروف تشكل الدين الإسلامي في فتراته الأولى. وقد تكون أقل قيمة من النصوص العربية في بعض الأحيان على الأقل فيما يتعلق بالنصوص الأرمنية واليونانية التي فضلها الباحثان على النصوص العربية في حين أنها نصوص بعيدة عن المحيط الجغرافي الإسلامي الأول. فالمعلومات التي نجدها فيها تكاد تكون بضعة أخبار متفرقة عن حدوث شيء مثير بجزيرة العرب لا غير. إذ يبدو أن طبيعة جغرافية الجزيرة العربية لم تساهم في وجود اتصالات كبيرة بين الشعوب الأرمنية واليونانية والقبائل العربيّة في بداية الدعوة.

إن نصوص القرن الثامن وبشكل أخص نصوص أواسط القرن الثامن اليهودية والمسيحية أو الإسلامية، تنتمي إلى نفس الأفق الفكري وتنتمي خاصة إلى نفس التصورات المعرفية والأساليب اللغوية أو حسب العبارة الفوكولتية إلى نفس «الابستيمية». لقد اتهم الباحثان النصوص العربية بعدم الموثوقية وبكثرة النحل انطلاقا من دافع بناء الدولة الإسلامية ومن انتماء واضعي هذه النصوص إلى «نخبة» متواطئة مع سلطة سنية حاكمة ومن حاجة العلماء إلى تقديم صورة مثالية ومتماسكة عن الدين الذي رفع شأنهم. ولئن اتفقنا مع الباحثين في اعتبارهما أن النصوص العربية المبكرة، هي نصوص سنية تعكس تحالف العالم مع الحاكم وتحالف المعرفي مع السلطوي لضرورة الحفاظ على قوة النظام المهيمن «Establishment»، واتفقنا معهما على أن النصوص العربية هي نصوص تنضوي في المنظومة الإسلامية وتمثل جزءا من المنظومة فإن النصوص غير العربية خاصة اليهودية والمسيحية هي أيضا نصوص نتجت عن أنساق كان لها وزنها ونفوذها وحضورها ونظامها الداخلي، إضافة إلى أنها نصوص وضعت في

نفس الوسط الثقافي أي بنفس الآليات مع إمكانيات التحريف وتبادل الاتهامات بين رجال الدين من مختلف الاتجاهات الدينية.

لقد امتزج اليهود في تلك الفترة بالعرب، حتى أننا نجد رواية أرمنية تخبرنا بأن حاكم القدس كان يهوديا عند دخول العرب إليها. أما علاقة الفاتحين بالنصارى فقد كانت سيئة آنذاك، بسبب اعتقادهم أن المسيح هو ابن الله وهناك شهادة «معاصرة» على حرق الكنائس، و«تدنيس» الصليب الخ... وهو ما يؤدي بالباحثين إلى استنتاج مفاده أن اليهود والعرب لا يمكن أن يكونوا قد تخاصموا قبل الفتوحات[1].

و«صحيفة المدينة» هي شهادة مبكرة على توافق اليهود مع المسلمين في بدايات الإسلام فقد اعتبر يهود المدينة من «العرب» الذين شكلوا أمة واحدة مع المسلمين في تلك الحقبة المبكرة وهذا أمر متفق عليه ولكن النصوص العربية تخبرنا أن اليهود سريعا ما نقضوا العهد. وينتقل الباحثان من الحديث عن علاقة المسلمين باليهود إلى الإقرار بأن لشهادة سبيوس Sebeos الأرمني أهمية عقدية فهو يقدم لنا إقرارا واضحا باتجاه الدعوة الإسلامية نحو فلسطين[2] وهي شهادة تدعمها المدونة اليعقوبية التاريخية. لكنها تتعارض مع المدونة الإسلامية باعتبارها تجعل مدينة الفتح الديني مكة لا فلسطين. ويقدم سيبيوس كذلك رواية عن تقديم محمد لسند عرقيّ، يمنح للعرب مشروعية الانتماء للرسالة الكتابية اليهودية Judaic messianism ويتمثل هذا السند في انتسابهم إلى إبراهيم مما منحهم حقا دمويا في الأرض الموعودة، إلى جانب منحهم جذورا توحيدية.

---

(1) C. & C., Hag, p6-7.

ويستدل الباحثان بمصادر عربية لأنها تؤيد هذا الرأي ويلاحظان أن المدونة الإسلامية استعملت اسم سوريا عوض فلسطين التي تبقى هدفها الأول، وقد اعتبر الرسول الشام أرضا مختارة من الله ونجد صدى ذلك في صحيح سنن المصطفى لأبي داود، كما نجد ذلك في مسند ابن حنبل، وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر.

(2) C. & C., Hag., p158.

ويلاحظ الباحثان أن هذا السند كان نقطة انطلاق بحث عربي عن هوية دينية تستقل عن «مرشديهم» من اليهود. ويحيل الباحثان على مجموعة من المخطوطات السريانية التي تعود إلى ٦٣هـ وتشير هذه المخطوطات إلى ٦٣هـ بتاريخ «المهجراي» Mahgraye بني إسماعيل من هاجر من إبراهيم.

كما يرى الباحثان أن «المسلمين» الأوائل لم يحملوا اسمهم في بداية الدعوة إذ أن أول أثر ترد فيه عبارة «إسلام» يمكن أن يؤرخ بشكل دقيق في ٦٩١م بقبة الصخرة[١].

وهو ما يعني أنهم حملوا «اسما مبكرا» غير الاسم الرسمي الذي درج استعماله فيما بعد، وترى الباحثة أن دليلها على ذلك هو بردي يوناني[٢] يعود إلى ٦٤٢م ويتحدث عن «ماقاريتاي» «Magaritai»، ومصدر ثان سرياني[٣] يعود إلى ٦٤٠م ويستعمل عبارة Mahgre أو «Mahgraye» «مهجراي».

إن المعنى الأول للفظة «مهجراي» والذي فقدته الذاكرة الإسلامية[٤] في اعتقادهما، هو معنى جينيالوجي كما يخبرنا بذلك المصدر السرياني. وهو ما يخلص بنا إلى القول إن النصوص الإسلامية تحدد وجهة الهجرة من مكة

---

(١) حوالي ٦٩هـ في زمن عبد الملك بن مروان كما يحيلان على رواية سريانية تعود إلى ٧٥٥ تورد لفظة مسلمين Mashlemane أمّا أوّل أثر إسلامي فيعود إلى نقود بتاريخ ٧٦٨م ص١٥٩ ش ٥٠.

(2) Grohmann A. Greek Papyri of the Early Islamic Period, Etudes de Papyrologie 1957, p28.

(3) Isho'yahb III , Liber Epistularum , ed. et tr. R. Duval (= CSCO, Scriptores Syri, second series , vol lxiv), Paris 1904.

(٤) يستبعد الباحثان إمكانية تطابق معنى المهجراي أو المهجراي مع لفظتي المهاجرين بمعنى الهجرة والهاجريين Agarènes بمعنى سلالة هاجر زوجة ابراهيم وسندقق الحديث عن هذا الموضوع في الفصل الذي أفردناه للحديث عن خصائص الباحثين المنهجية.

le Messie : وبالعبرية «الماشيح mashiah» هو النبيّ المنتظر في الدّيانة اليهوديّة، وهو من يفتح القدس ويعيد الشعب اليهودي إلى الأرض الموعودة . أمّا في الدّيانة المسيحيّة فهو يسوع المسيح ولدى المسلمين هو عيسى ابن مريم.

إلى المدينة في.٦٢٢ وبما أن الباحثين لا يجدان شهادات نصية على هذا الإقرار، فإنهما يبحثان عن بديل لهذه الرواية في المصادر غير الإسلامية التي اعتمدتها، ويتمثل هذا البديل في هجرة الإسماعيليين من الجزيرة العربية إلى الأرض الموعودة أي فلسطين.

وقد اعتبر المهاجرون قواد الأمة الفاتحة في المصادر الإسلاميّة خلال فتح فلسطين. ولكن المصادر اليونانية والسريانية تشير بلفظ المهاجرين إلى كل الأمة المسلمة فهل يجب أن نستغرب من استعمال غير المسلمين الجزء لتسمية الكل؟

ويضيف الباحثان أن مدونة الحديث قد حافظت على بعض الأمثلة التي استعمل فيها لفظ الهجرة[١] والعبارات المشتقة من ثلاثي هـ.ج.ر للحديث عن هجرة المسلمين إلى الأراضي المفتوحة وهناك حديث يقول «ستكون هناك هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[٢].

و يعتبران أن «الماهجراي Mahgraye»[*]، أو«الهاجرين Hagarene» ساهموا في الهجرة إلى أرض الميعاد، وفي هذه النقطة تتلخص الهوية المبكرة للعقيدة التي ستصبح شيئا فشيئا «الإسلام» ولكننا نتساءل إذا ما كان يحق لهما اختزال العقيدة الإسلامية في هدف الهجرة إلى أرض الميعاد؟ كما

---

(١) جعيط (هشام)، الفتنة جدلية الدّين والسياسة في الإسلام المبكّر، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥، ص٤٩. لقد تطوّر مفهوم الهجرة من جهادية الفتح إلى توحيدية الإيمان «فقد سلم النبيّ بوجود هجرة حتّى ولو بقي المرء في بيته. واكتسى المفهوم دلالة روحيّة. ثمّ كان عود مع الفتح إلى فعليّة الهجرة. ووجد الإسلام نفسه مرتبطا بالهجرة نحو الشام أو أمصار العراق».

(٢) أبو داود، صحيح سنن المصطفى، ج١، ص٣٨٨؛ وآبادي (محمد شمس الحق العظيم)، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، المدينة ١٩٦٨، باب في سكنى الشام، ص١٥٨.

(*) C.&C. Hag., p162, n14.;

يحاول الباحثان أيضا القيام بربط «ايثيومولوجي» بين «حنف» و«هجر» ولكننا إن كنا وجدنا تقاربا بين حرفي «الخاء» و«الهاء» فإننا لا نجد تقاربا صوتيا بين «الفاء» و«الجيم» ولكننا نترك هذا الأمر للدرس في أبحاث قادمة.

نتساءل عن وجاهة اعتقادهما بأن تاريخ الهجرة ٦٢٢م ليس إلا تاريخ بداية الفتوحات في حين أن الشهادات السريانية واليونانية التي تتحدث عن الهاجرين تعود إلى ٦٤٠ و٦٤٢م أي بعد وفاة محمد في ٦٣٢ وإثر بداية حركة الفتوحات حسب ما جاء في المصادر الإسلامية.

II ـ النقل عن المذهب السامري

يشير الباحثان إلى أن أحد خصائص اليهودية أنها إجازة دينية لحكومة معينة واحتفاء[١] بعاصمتها القدس وتشريع لدولتها الممثلة في المملكة الداودية Davidic Monarchy. إن حلم الدولة أو الأمة اليهودية اختفى لكن الفكرة عاودت الظهور في محاولات الرّسل اللاحقين. وقد جعل أتباع عيسى القدس سلطنة روحية لعالم سماوي، أما «الهاجريون Hagarenes» فقد اختاروا حلا أكثر واقعية لأنهم تمتعوا بسرعة بالنفوذ السياسي وكان تأثرهم بالسامريين ونقلهم عنهم جليين في كل هذا.

ويمثل الحرم المكي أوّل أثر للتأثر الإسلامي بالسامرية. وقد ارتكزت السامرية على رفض قداسة «أورشليم» وتعويضها بحرم إسرائيلي أشد قدما[٢] وهذا يمثل بالنسبة إلى كرون وكوك موازاة صارخة مع المثال السامري. وكل منهما يقوم على بنية ثنائية لمدينة مقدسة مرتبطة بجبل مقدس في جوارها، ويقوم على طقس مركزي يتمثل في الحج من المدينة إلى الجبل وفي المثالين كان إبراهيم مؤسس الحرم[٣]. ولكل حرم منهما

---

(١) Consecration: تكريس أو احتفاء.

(2) M. Gaster, Samaritains, E.I. Leyden 1913.

الموسوعة الإسلامية.

(٣) وهناك مقابلة بين موضع تضحية ابراهيم في «سخيم» Sichem والركن في الحرم المكي. وسخيم أو جبل الجاريزيم Mont Garizim، هو جبل يقع في سلسلة جبال نابلس، ونابلس هي السامرة قديما وهي مدينة في فلسطين على ضفة الأردن الغربية؛ =

صلة وثيقة بقبر أبوي، قبري يوسف وإسماعيل[١] فكيف تفاعل هذان «المذهبان» فيما بينهما؟

وتؤكد المدونة الإسلامية أن الكعبة هي الحرم الإبراهيمي الإسماعيلي ولكن الباحثين يشككان في صحّة نسبتها إلى إسماعيل إذ أنه لا يوجد أثر لمكة في المصادر المبكرة خارج الأدب الإسلامي، باستثناء مصدر سرياني يعود إلى أواخر القرن السابع. وهو أول مصدر غير إسلامي يتحدث عنها، ولكنهما يؤكدان أن ما ورد فيه عن مكة هو مجرد إضافة متأخرة[٢]. فهل يعني ذلك عدم وجود مكة قبل ذلك؟

أما المصدر المسيحي الذي يتحدث عنها فهو يعود إلى بداية حكم هشام ويحدّد موقع بيت إبراهيم بين «أور» وحرّان. كما أن النص القرآني الذي يشير إليها في الآية ٢٤ من سورة الفتح فإنه لا يحدد موقعها الجغرافي ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾. ويرى الباحثان أن التفاسير الإسلامية تجد صعوبة في ربط «بكة» بمكة. ويشيران إلى وجود مصدر سامري آرامي يخبرنا أن بكّة هي موضع وفاة إسماعيل[٣]. وهي في رأيهما محاولة سامرية لإعطاء شرعية توراتية للحرم الهاجري.

ويمضيان في نقد «الجغرافيا المقدسة» الإسلامية الرسمية، فيشككان في موقع الحجاز ويثرب ويعتقدان أن الطائف تتلاقى في أكثر من صفة مع مدينة «سخيم» الواقعة في سفح جبل «الجارزيم»[٤] وخاصة في خضرتها؛

= C. & C., Hag., p22.

الشرفي (عبد المجيد)، والفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص٢٧.

(١) يوسف الذي اصطفاه السامريون لينافس يهودا وإسماعيل الذي اصطفاه المسلمون لينافس إسحاق.

(2) C. & C., Hag., p171 ; n 7.; Nau F., Révélations et Légendes, Methodius, Journal Asiatique 1917, p 427-440.

(٣) أور أو تَلُّ المُقَيَّرِ، موقع في جنوب العراق على أنقاض أور السومريّة حوالي ٣٠٠٠ ق.م. منها نزح إبراهيم الخليل حسبَ بعض الروايات إلى حرّان.

(4) C. & C., Hag., p22.

ومن ثم يلاحظان أن هناك شكّا يحوم حول الطائف ويموقعانها في فلسطين.

ثم إننا نجد في كتب «الترغوم»[١] روايات عن الخلق Genèse تخبرنا عن تنقل إبراهيم وهاجر وإسماعيل إلى شمال غربي الجزيرة العربية. كما نجد رواية أرمنية حول أصول الإسلام قدمها بروسي Brosset [٢] حددت قاعدة الرسول العربي في مدين Midian [٣]. كما جعلت مدينة مكة واقعة في بتراء الأردنية Arabia Petrae.

كما كانت المدينة نفسها «حرما» فهي الاتجاه النهائي لهجرة الهاجريين ويتحدث الباحثان عن وجود بناية تشبه الكعبة بالمدينة، قام فيها عمر بن عبد العزيز بتحويرات حتى لا تكون قبلة ثالثة. وقد اعتبرت هذه «الكعبة المدينية» قبرا للرسول في المدونة الإسلامية. ويقومان بمقارنة حجر الحرم المكي بـ «حُجار» مسجد المدينة[٤].

كما يمكن في رأيهما أن نجد تماثلا بين حج مكة والخروج إلى أماكن مقدسة في أطراف المدينة، وقد كان الرسول يرتاد مُصَلّى في أرض بني سلامة[٥]، ويقوم

---

(١) مدينة «سخيم» تقع بين جبل الجاريزيم وهو أحد جبال نابلس الحاليّة وجبل «إيبال» Ebal في نفس السلسلة.

(٢) Targums: هي الكتب التوراتية التي وجهت لليهود لكي تُقرأ في المعبد اليهودي عندما عوضت السريانية اليهودية في القرن السادس قبل الميلاد. وقد وضعت بالأرامية لدى السامريين.

(3) Brosset, collection d'historiens arméniens vol I p p 88-90.

في عمل الباحثين «الهاجري»:

C. & C., Hag., p175, n 42.

(٤) وتقع مدينة مدين في شمال غربي الجزيرة حسب المصادر.

(5) C. & C., Hag., p175, n 42.

حجار المدينة تحوي حُجرات زوجات الرسول وفيها قبر الرسول مثل قبر إسماعيل في حجر مكة وهي في المسجد الذي أعيد بناؤه في زمن عمر بن عبد العزيز، بالضبط مثلما «وقع» إدماج قبر إسماعيل عند إعادة الكعبة من قبل ابن الزبير.

تقع أرض بني سلامة في أطراف المدينة.

هناك بالتضحية[1]. ويعتبر الباحثان الحرم المكي حرما إبراهيميا خيط «بدعوة موسوية» Mosaic وتقارن غار حراء بسيناء لأن محمدا تلقى فيه الوحي مثلما تلقى موسى الوحي بسيناء، وقد قال ورقة بن نوفل في سيرة ابن إسحاق عن وحي الرسول أنه تلقى الناموس الأكبر الذي جاء لموسى[2].

كما يجدان في عرفات آثارا لعدوي سينائية[3] فالحج بعرفات يتماهى مع حج السامريين إلى جبل «الجاريزيم» Garizim وهناك تقارب واضح بين هذه الطقوس مع الرواية التوراتية لقصة انتظار الإسرائيليين بجبل سيناء فقد انتظر الإسماعيليون أو أبناء إسماعيل نبيهم الذي صعد إلى جبلهم. ثم وقع في «الهاجريّة» على خلاف السامريّة نقل بيت الله من الجبل إلى المدينة في حين بقي طقس التضحية خارج المدينة.

أما النقل الثاني عن السامرية: فكان البحث عن مشروعية للنفوذ السياسي الهاجري Hagarenes. لقد تمثلت قيمة السامرية السياسية في إضفاء مشروعية مستمرة على الكهانة الهارونية Aaronid. إن الإمامة الإسلامية هي إذا، نقل عن السامريين.

ففي كليهما نجد تمازجا بين النفوذ الديني والسياسي وفي كليهما تعتبر أولى المراتب خليطا من المعرفة الدينية والنسب الشريف. وقد ترجم السامريون مفهوم الكهانة الكبرى بكلمة الإمامة عند ترجمة كتاباتهم إلى العربية. ويبدو أن التشابه بين الإمامة العلوية والكهانة السامرية هام جدّا فالمعرفة[4] في كليهما تختص بغموضها واقتصارها على نخبة عالمة.

---

(١) نفس المرجع: نفس الصفحة.

(2) C. &C., Hag., p175, n46.

ويعودان في هذه الإحالة إلى سيرة ابن إسحاق ص١٠٧=١٥٤، طبعة وستنفلد Wüstenfeld 1859.

(3) C. & C., Hag., p25. "Also bears traces of Sinaitic contamination".

(4) Esoteric.

كما أن لكليهما علاقة نسب بنبيّ[1] والمرجعية الشيعيّة تدعو إلى إمامة علي وتخبرنا «أن عليا كان لمحمد بمثابة هارون لموسى»[2].

ويلاحظ الباحثان أن قصّة العجل في القرآن[3] هي بمثابة النقد الرمزي لدور السامريين في تشكل «الكهنوت العلوي الأكبر»[4].

وهذا ما يبين لنا أحد مظاهر التأثير اليهودي في الهاجريّة. ورغم الفروق الموجودة بين اليهودية ـ الهاجرية والإسلام حول الرسول المنتظر والمنقذ. فإن دور الفادي والمخلص السياسي الذي يعتبر أحد مبادئ الرسالة اليهودية يجد وريثه في شخص المهدي المنتظر.

ويضيف الباحثان أن الهاجريين يحاولون نتيجة لهذه الجذور، تفسير سياستهم بطريقتين مختلفتين، إما بإضفاء مشروعية على الكهنوت السامري أو باستهلاك المهدية اليهودية الجديدة Néo-Judaic Mahdism . .

و يؤكدان حصول تمازج بين «إشعيا Josué» وهارون في شخص علي وهو ما تمخض عنه مفهوم الإمامة لدى الشيعة.

III ـ شروط تشكل الحضارة الإسلامية

إن علاقة العرب وفتوحاتهم بالحضارات المغزوة تختلف عن الأشكال

---

(1) C. &C., Hag., p26.

(2) C. & C., Hag., p176. n58.

كان علي بالنسبة إلى الإمامة الشيعية في مقام هارون بالنسبة إلى الكهنوت السامري. [(الحسن بن موسى)، كتاب فرق الشيعة النوبختي، طبعة ريتر، اسطنبول ١٩٣١، ص٣٧].

(٣) سورة طه، الآية: ٨٨، ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَٰذَا إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾.

(4) C. & C., Hag., p26. "It is just possible that in the koranic account of the golden calph we have an allegorical condemnation of the Samaritan role in the making of the Alid high priesthood".

ويقدم لنا هنا المؤلفان إعلانا ضمنيا عن تشكّل النص القرآني بعد ظهور الشيعة، وسيكون هذا الموقف فرضية سينطلق منها كل من كوك وكرون لتقديم تصور جديد لإسلام البدايات .

المعهودة للغزوات «البربرية» فقد جرت العادة أن تنتهي الغزوات «البدوية» أو الهمجيّة Barbarian بتأثر الغازين بحضارة المغزوين[١].

لقد كان تشكل كل حضارة جديدة في العالم القديم يرتبط بقدرتها على حماية أعدائها. وكان أعداء الحضارة الجديدة من نوعين أولا الهمجيون «Barbarian» الذين كانوا يعيشون في أطراف العالم المتحضر. وكانوا يملكون القدرة على هدم حضارة ما دون امتلاك القدرة على تعويضها؛ وثانيا اليهود وهم «العدو» الداخلي لهذه الحضارات القديمة. ونلاحظ في هذا القسم أن المؤلفين يقومان بتمييز واضح بين الحضارة اليهودية وبين المتوحشين من البدو.

يعتبر كل من كوك وكرون أن الهاجرية والمسيحية هما نتيجة تبشير يهودي في وسط أمي[٢] «Gentile Environnement»، غير أن المثال المسيحي عرف فشلا واضحا جعله ينتهي إلى نوع من التطبّب الشعبي الذي لم يجمع عرقا معينا ولم يكن له نفوذ سياسي يذكركما كان الحال بالنسبة إلى الهاجرية.

وفي سعيهما للمقارنة يركزان على نقاط الاختلاف لا على نقاط الاجتماع بين مختلف تجارب النشأة في الحضارات القديمة. فهل يخفي هذا رغبة منهما في «إقصاء» نشأة الإسلام من دائرة النشأة الطبيعية للحضارات الجديدة؟ وهل هذه المقارنة بحث في «الحالة الإسلاميّة» بما هي تجربة مختلفة عن الشكل المعتاد لنشأة الحضارات «Pattern» كما لو كان هناك مثال ثابت يحكم ولادة الحضارات وتشكّلها. ففي رأيهما لم تأخذ

---

(١) يذكرنا الباحثان في هذا الموضوع بإقرار سابق في عملهما بتنصر الجرمانيين و"الوندال" إثر غزوهم لروما. لأنّ «الغوطيين» Goths لم يقودوا حملة دينيّة ولم يحملوا رسالة معينة، C. & C., Hag., p74.

(2) C. & C., Hag., p74.

الفتوحات العربية شكل الحركة الدينية كما لم تأخذ شكل الحركة القومية ولكن الهاجرية جمعت كلا من الحقيقة العقدية والهوية الإثنية[1].

ويضيف الباحثان أن اللغة التي خاطب بها الهاجريون العالم الذي فتحوه كانت ذات خلفية كتابية يسهل فهمها[2].

كما يرى الباحثان أن الفتوحات الإسلامية مثلت «تحالفا» يهوديًا هاجريًا استفادت فيها اليهودية من القوة العرب «البربرية» واستفادت الهاجرية من المبادئ اليهودية.

IV ـ قدر الهاجرية

يرى المؤلفان أن قوة الهاجرية كمنت في إعادة تشكيل العالم القديم بالجمع بين قيم يهودية وقوة بدوية همجية Barbarian [3].

ويمكن فهم هذا التوتر بين الحقيقة والهوية بالعودة إلى روايتين «مبكرتين» حول محاولة الهاجريين نشر معتقدهم. كانت الهاجرية تطبيقا لدين إبراهيم في عالم عرقي محلّي Paroissial وهي بحث عن حقيقة تناسب الجينيالوجيا الهاجريّة.

وقد وقع الدفاع عن الهوية الاجتماعية الهاجرية (شرف محمد وذويه) على حساب الحقيقة العقدية الهاجريّة وبذلك فإن هذا الإصرار على تضخيم الهوية الهاجرية الإسماعيلية هدد بإضعاف الحقيقة الهاجرية وإضعاف الهوية الهاجرية معها.

---

(1) C. & C., Hag., p75-77.

(2) C. & C., Hag., p77.
"Judaic values had acquired the backing of barbarian force and barbarian force had acquired the sanction of Judaic values : the company had taken shape".

(٣) Barbarian همجي، بربري، متوحش.

لقد مثلت الهاجرية الحقيقة التوحيدية في صفائها البدائي، في حين أن غيرها من الجاليات الأكثر تطورا فشلت في ذلك[1].

وتبدو الهاجرية محكومة بمبدأين متناقضين، يرتبطان بعملية النجاة ويتعلقان بالثنائية القائمة بين إسلام العربي وإسلام الأعجمي، ويعتبر الباحثان أن الهاجريين رأوا في أنفسهم شعبا مختارا على طريقة اليهود[2]، كما اكتسبوا بسرعة نظاما سياسيا على طريقة السامرة. وبذلك انضاف إلى تمازج الديني بالعرقي، انصهار ا لديني في السياسي[3]. وقد حافظت الدولة الهاجرية المبكرة على بنيتها الدينية من خلال تحويل مهمة النبي المنقذ إلى مهمة الكاهن الأكبر بمعنى قائد الدين والدولة والجيوش أي الإمام أو الخليفة.

يستعمل هنا الباحثان مفاهيم بعيدة عن مفهوم الخلافة وقريبة من الموروث الكتابي اليهودي، المسيحي فيقعان أحيانا في نوع من الإسقاط الكتابي الذي يتعسف على البُنى الإسلامية ويجر أحيانا إلى نوع من المغالطة أو سوء الفهم، خاصة أن هذا العمل قد يتوجه إلى قارئ لا يعي تماما الفروق الدقيقة بين مفهوم الكهنوت الديني والخلافة.

ويلاحظ المؤلفان أن البنية السامرية لم تعتد على النفوذ الكهنوتي بل اعتادت على نوع من التبعية السياسية، إن المثال السامري يبدو في تجسّمه الإسلامي مفتقرا إلى رواسب الكهنوت اليهودي بقدرته المتناهية على

---

(١) Sophisticated يبقى الباحثان دائما في سياق المعجم التقييمي العمودي، معجم ذي دلالات حافة مشبعة بنظرة سلبية إلى الإسلام.

(٢) «إن الإسلام ليس إلا تلفيقا بين دين يهودي وسياسة سامرية» يعبر هذا الإقرار عن موقف من الإسلام يقول بأنه نقل هجمي عن اليهودية فإلى أي حد يمكن اعتبار هذا الرأي علميا ولماذا لم يؤخذ الإسلام في خصوصياته وطرافته ومنطقه الداخلي ؟

(3) C. & C., Hag., p123. "... The Hagarenes set out us a chosen people after the fashion of the Jews".

التنظيم. وينتقلان في فقرة واحدة من الحديث عن السامرة إلى ابن حنبل ومن الحديث عن الخليفة المتوكل إلى الإمام سحنون وإلى سياسة العباسيّين المنحلة. ونحن نستغرب من تراكم الأسماء والمقارنات بين فترات مختلفة بنسق متسارع يكاد ينساق إلى نوع من «الثرثرة الطائشة» وهو ما اعترف به فعلا المؤلفان في مقدمة عملهما[١]. فهل يغفر للباحث اعترافُه بطيش عمله، وبتهور المنهج والإقرارات؟ خاصة أنه ينتسب إلى الوسط الأكاديمي الجامعي.

ويمضي الباحثان في تقديم ملاحظات متفرقة في نسق متسارع، فيعتبران أن الثورة العباسية فقدت ماهيتها عندما تولّت الحكم بشكل شرعي. فأصبحت الإمامة السنّية شرفية، ووقع تبنّي ثقافة يجب فيها على «المعطى الديني أن يتجنب عدوى السياسي»[٢].

ويمضيان في نفس النسق السريع من المقارنات العامة التي لا تستند إلى مصادر إسلامية أو غير إسلامية كما وقع ذلك في بداية عملهما فيعتقدان أن ما حافظ عليه المسلمون من الزرادشتية هو الحس العام أو الفكر الشعبي[٣] من ذلك التقليد. ثمّ ينتقل الباحثان لأول مرة إلى الحديث عن المسلمين في عملهما عوض الحديث عن الهاجريين، وقد أصبح السياسي اقتصاديا أساسا.

وقد وقعت الدولة الإسلامية ضحية لتحالف القوى والقيم التي قامت

---

(1) C. & C., Hag., pVIII Preface. "Finally, we have set out with a certain recklessn-ness to create...ideas in a field over much of which scholarship has yet to dig the foundations".
"This is a book written by infidels for infidels, and it is based on what from any Muslim perspective must appear in an inordinate regard for the testimony of infidel sources".

(٢) وفي هذا الإقرار ضرب من الإسقاط إذ يصعب فصل الديني عن السياسي في تلك الفترة

(3) C. & C., Hag., p125.

عليها ويقوم الباحثان في هذا الموضع بمقارنة بين سكونية الخيال السياسي الإسلامي وجمود الشيوعية الصينية في تعلقهما بقدسيّة ديار الهجرة ينان Yenan و«المدينة»[1]. ويقدمان لنا صورة توحي بوعي استشراقي فاق بعض نصوص القرن ١٩، فقد تحدثا عن رائحة الجمال[2] التي تفسد الشعر العربي. وحتى وإن جاءت هذا العبارات في سياق نظرة النبي إلى الشعراء الوثنيين فإن هذه المجازات تمثل تعبيرا لا واعيا عن تصور استعلائي للواقع العربي في القرن السابع.

ويقوم الباحثان بمقارنة بين التجربة اليونانية والعربية وبالمفاضلة بينهما لصالح التجربة الفلسفيّة اليونانية وضد التجربة النبوية العربية.

وخلاصة هذا كله أنّ الإسلام في رأيهما ثقافة شبه «القيطة» لأنها أخذت من كلّ حضارة شيئا ما. فهل يعكس هذا الحكم بالتشتت على الثقافة الإسلامية واقعها كاملا، أم يشي بعيوب ثقافة الدارسين وتشتت تصوراتهما عن الإسلام؟

ويذهب الباحثان إلى الإقرار بأن الإسلام غير قادر على استيعاب المفاهيم اليونانية ولا على التعايش معها.

إن هذه التقسيمات القيمية للحضارة وعدمها تشي بنوع من العدائية

---

(1) C. & C., Hag., p125.

(2) "Arabic Poetry is the smell of camels" C. & C., Hag., p126.

ربط الثقافة العربية الإسلامية برائحة الجمل أو الماعز، هو تصور كاريكاتوري يقع فيه السائح البسيط ويعدُّلُهُ أحيانا عند معاينة واقع المكان الذي يزوره، فهل اطلع الباحثان على الشعر العربي، والأدب العربي بشكل كاف؟

تلتقي أشكال التمثّل للعالم العربيّ لدى الباحثين في هذه النقطة مع ما جاء في مقال «مفاهيم الثورة الإسلامية» لبرنارد لويس. ويبدو أن تأثير الأستاذ امتدّ من الأفكار إلى الصّور الّتي يصف بها كوك وكرون العالم العربي. وقد وجّه إدوارد سعيد نقدا شديدا لبرنارد لويس على مقارنته بين قيام الجمل وثورة العربي. وما فيها من سخرية وتقليص للثورة الفكرية بجعلها مجرّد «هيجان حيواني» ص٣١٤ ـ ٣١٥ من: E. Saïd, Orientalism, 1995.

المؤسفة تجاه موضوع بحثهما وهو ما ينقص من قيمة العمل ومن جديته ويدعو إلى الاحتراز منه في أكثر من موضع. كما يقرّان أن نتيجة اتصال الهاجريين بالمصادر اليونانية كان تنافرا[١] لا يمكن تجاوزه، على عكس ما حدث بين الحضارة اليونانيّة والدّيانة المسيحيّة[٢].

ثم يقارنان بين التجربة اليهودية من جهة والهاجرية من جهة ثانية فيرددان أنه عندما يتعاهد اليهود مع ربهم يخضع الهاجريون له وعندما يحمل موسى صُحُفَه وينزل بها من الجبل فيصلح الخصومات بشكل سريع، فإن محمدا يتلقى وحيه عبر وساطة ملاك تابع[٣].

إن شخصية الإله اليهودي تركت مجالا لقوة خارجية غير مفهومة أفرغت العالم من الدفء الإنساني، وكانت نتائج هذا النزاع الحاصل نافذة في الإسلام اللاحق، وقد أدى ذلك إلى اعتراف المسلمين بعالم لا يُفسّر سببيًا بل قدريا.

ويخلصان إلى القول إن الحضارة الإسلامية تقدم رؤية ثابتة ومتناسقة للعالم في بعديها العرقي والسياسي. وقد استقت الهاجرية سياستها من فارس وحكمتها من اليونان دون أن تتعمّق في كلّ أبعادها الفلسفيّة، وذلك بمحض الصدفة التاريخية[٤].

---

(1) C. & C., Hag., p126-127.

يصر الباحثان على رفض إمكانية تمازج وانسجام الحضارات المختلفة وإمكانية التفاعل بينها.

(2) "The Muslims, by contest inherited the worst of both universes... The result of the Hagarene conquest was to bring monotheism out of the ghetto is its most intransigent rabbinic form..., and conquest hard given the Hagarenes easy access to Hellenic resources... The result was irresolvable disharmony in place of Christian compromise". C. & C., Hag., p127.

تراكم ثلاثة نعوت سلبية في فقرة واحدة ص١٢٧ فهل هذا وصف علمي مدعم بنصوص وحجج أم تحامل يكتسي شيئا من المجانية.

(3) C. & C., Hag., p128.

(4) C. & C., Hag., p129.

٧ ـ الإسلام «الصدوقي»

لم يكن للحضارة الإسلامية أن توجد لولا تمازج القوة البدوية مع القيم اليهودية، لكن لما أصبح وجودها فعليا احتاجت لإثباته أن تقف موقفا عنيدا ومتشددا تجاه الموروث الديني القديم.

ويعتقد الكاتبان أن الفتوحات الإسلامية كانت في منزلة وسط بين الأسلوب المغوليّ «العنيف» والأسلوب المسيحي المسالم؛ ولذلك لم يجد الإسلام صعوبة في «فرض» دعوته في إفريقية أو «القوقاز» ولكنه لاقى إمارتين هامتين في شرق بلاد فارس، فاضطر «الهاجريون» أنفسهم في هذه الحالة للقيام بتنازلات لصالح القوى السياسية المحلية ولبناها المختلفة. وقد دخل سكان شرق إيران في الإسلام طوعا وباعتبارهم حلفاء لهم وزنهم في اختيار مصيرهم.

وهذه الملاحظة تمكننا من فهم دور المناطق الحدودية في صعود الفرس وقد ساهمت خراسان بدرجة أولى في أسلمة بلاد فارس[١].

ويؤكد كل من كوك وكرون وجود تأثيرات مسيحية ويهودية في الإسلام المبكر ولكن السامرية تبقى في نظرهما العقيدة التي كان تأثيرها الأكثر عمقا، في دور الفقهاء السياسي[٢]. ثم في علاقة هذا الدور السياسي الذي ارتبط لدى السامرة بانتساب صاحب النفوذ إلى عائلة أو سلالة «مقدسة» وأخيرا في مفهوم الإمامة والخلافة في الإسلام، وفي هذا الموضع يميز

(١) وقد تأثر الموروث الفارسي الغربي سلبيّا بالفتوحات وهو موروث الأشراف والكهنة فلم يعد بالقوة التي كان عليها.

The question thus arises whether Hagarism could have developed in manner which would have substantially lowered the price without losing the commodity ; or, if such speculation is felt to be beyond the scope of history, whether it did in fact develop in such a manner outside the central tradition examined far.

(2) C. & C., Hag., p131.

الباحثان بين مفهوم الإمامة بمعنى الريادة السياسية والروحية العليا للمجتمع الإسلامي ومفهوم العلم أو الفقه الذي يتسنى للعالم بلوغه بالتفقه والإلمام بالكتاب والسنة[١].

وكأن صميم العمل الفقهي يكمن في تأويل الشريعة بصورة قريبة من أفهام العامة، وبيان الشمولية التي تختص بها الشريعة، أما المعرفة «الإمامية»[*] فقد قامت على اجتهاد «سري» لنخبة ثقافية[٢].

ويرى المؤلفان أن الشيعة وفرت للإثنيات مجالا أكثر حرية، مثل البربر والأتراك والألبانيين إذ لم يكن لديهم حضارات يخافون عليها (وذلك من حيث تحقيق المساواة بين العربي وغير العربي). فهل يمكن لنا أن نقبل مثل هذه الأحكام حول حضارة البربر[٣]؟

ويمضي الباحثان في الانتقال من فكرة إلى أخرى دون أن نجد خيطا منطقيا يربط بين الفكرة وأختها. فيتحدثان عن فترة لا تهمنا بشكل مباشر في بحثنا هذا، وهي الفترة العباسية التي قام فيها كل من هارون الرشيد والمأمون بدفع حركة ترجمة للحكمة اليونانية هدفها التأسيس لدين مفهومي وتجاوز حرفية الشريعة، وحاول المعتزله تجاوز «الحديث» والسنة النبوية بالعقل خلال نفس الفترة[٤].

و يرى كلاهما في التجربة الشيعية نقلا للآليات الاجتماعية والفكرية

---

(١) الإمام Priest لدى السامرة الفقيه rabbi والإمامة بمعنى الخلافة أو إمارة المؤمنين Priesthood.

(*) وهي معرفة ترتبط بالإمامة بمعنى الكهنوت الأسري أو كهنوت سلالة معينة Priestliness.

(2) C. & C., Hag., p132.

(٣) لقد قامت أعمال كلود ليفي شتروس على رفض الأحكام التي تفاضل بين الحضارات الغربية والحضارات الأمريكية الهندية، وعلى رفض مركزية الحضارة الغربية. فهل يحقّ للباحثين تجاهل نتائج درساته الأنثروبولوجيّة؟

(4) C. &C., Hag., p134.

للإسلام الصدوقي كما تلتقي الشيعة بالثقافة الإغريقية في الفصل بين الخاصة والعامة، على عكس الإسلام الفقهي السني، إسلام العامة. ثم يؤكدان عمل الشيعة على إعطاء شرعية لما نقلوه عن ثقافة الإغريق عبر نسبته إلى العائلة النبوية.

لقد أخفق العباسيون في دعم إسلام صدوقيّ عندما أخفق المأمون أمام ابن حنبل لصالح سلطة الفقهاء وذلك بسبب آليات تعامل الأمويين مع السلطتين الدينية والسياسية Priesthood.

لقد عمل الأمويون على بناء هوية دينية هاجرية وبناء حضارة هاجرية من خلال الخلافة التي كانت تمزج بين السلطة الدينية والسلطة السياسية وقد اقتدوا في ذلك بالسامريين والمسيحيين. فسعوا إلى وضع سيناريو عربي استقوه من الموروث اليهودي ثم أعطوه روحا عربية، ولكنهم أخفقوا في فرض حضارة عربية هاجرية. كما حاولوا «تصعيد» موروثهم اليهودي إلى نوع من المجاز أو الاستعارة فحلّ الهاجريون محلّ اليهودية والمسيحية معا عوض أن يتعايشوا معهما وذلك عبر خلط مريب بين التعايش والتعاقب الأفقي[1] ولكن هذا العمل من التعقيد بما يجعل عبد الملك عاجزا عن القيام به وهو ما يقود الباحثين إلى اعتبار السامريين أصحاب الفضل على الأمويين في تحصيل المعرفة إلى جانب الشرعية الدينية والسياسية.

ولكن هذا الاختيار انتهى بتقلّص «الإمامة» المقدسة أمام «سواد» الفقهاء[2]. لقد اختارت الشيعة الإمامية التأقلم مع محيطها أينما كانت، وإحياء السياسات التّوفيقيّة لجماعاتها «الضيقة» وذلك بالإعداد لثورة مرتكزة في البداية على الغيبة. أما الزيدية فقد اختارت المغامرة والطموح السياسيين،

---

(1) C. &C., Hag., p135.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

فأسست دولة قبلية في غياب اجتماع القوة والثراء، وقد ضحت الزيدية بالكونية في مقابل حضور محلي، أما الإمامية فقد بقيت هرطقة حضرية (Metropolitan) وكان ثمن ذلك، التنازل عن الممارسة السياسية وبقيت الزيدية هرطقة مطبقة شرط ألا تنتقل إلى الحاضرة[1] وظل «الفقه» الإمامي شفويا بينما أصبح الفقه السني يدرس ويدوّن. لقد اختارت الزيدية البداوة وضعف التعمق وانزوت في التّخوم والأطراف. أمّا الإمامية فقد اختارت الغيبة في المركز.

ويمضي الباحثان في مقارنات مفيدة بين المذاهب الإسلامية وتلك اليهودية. فيقربان الزيدية من «الفريسية» المنطوية والحمائية على عكس الصدوقية المنفتحة التي يقارنانها بالتجربة الإسماعيلية. وتكمن خصوصية هذه التجربة في كونها توفيقا بين الإمامة المهدية التي تعد بواقع الإمامة الزيدية دون محليتها، وتقول الإسماعيلية بكونية «النهايات الإمامية» مع رفض فشلها السياسي. إن الإسماعيلية مهدية تخلق علاقة توتر بين الحاضر والمستقبل المعرفيين والروحيين وكاد عبيد الله يكون في رأيهما أسعد لو شغل منصب الإمام الزيدي. وإذا صرف الدّاعي «صك» المهدي المنتظر لحسابه فإن ذلك يخلق تداعيا للمستقبل في الحاضر ويفسح المجال لواقع ما بعد أخروي Post-eschatological[2]. وإذا لم يقع «استعمال الصك» فإن المهدي يفرغ من أي محتوى سياسي.

وتكمن قوة الإقناع الإسماعيلية في استعاراتها القوية. وإذا ما تداعت هذه المجازات والصور انقلبت حقائق حرفية كما وقع ذلك مع تجربة «الدروز» العقدية، أو إذا ما وهنت هذه الحقائق فزخرفت المعاني بكلام غامض ومحير. ينهدم التوازن الدقيق الذي يربط الإيحاء بالمراوغة. ورغم نجاح

---

(1) C. &C., Hag., p136.

(2) C. &C., Hag., p137.

التجربة «الصدوقية ـ الإسماعيلية» في الإسلام فإن بقية العالم الإسلامي بقي سجين تقسيماته «الفريسية»[١] ـ السنية.

VI ـ خشونة التاريخ الإسلامي

إن التاريخ الإسلامي موسوم بضيق أفق وجمود مفزعين[٢]، وقد تأثّر بنفس الثالوث الذي كون تاريخ أروبا، وهو ثالوث مركب من معطيات كلاسيكية ويهودية وهمجية[٣]. وكان الإسلام مصير اليهودية في الشرق، أما مصيرها في الغرب فكان «الكالفينية» وما نتج عنها من إصلاحات وانتصار للعلم. وكان صعود الكالفينية مفاجئا مثل الإسلام المبكر، ولكن العمل العسكري الكالفيني، عبر جيوش الله في القرن ١٧ «armies of God» تمثل في حرب أهلية لا في فتوحات خارجية كما كان حال الدعوة الإسلامية.

وعندما دخل الإسلام إلى إيران، كان عليه أن يفسح مجالا لعادات الأرستقراطية الفارسية وأعرافها وكان ذلك ما جرى مع الكالفينية في فرنسا ولولا ذلك لما نجح كلاهما. ويقوم المؤلفان بمقارنات تنتهي دائما بنتيجة تتكرر كثيرا وهي عملية الانتقاص من التجربة الإسلاميّة. وإرجاعها إلى الجذور اليهودية دون البحث في جذور هذه اليهودية نفسها.

ونتساءل أحيانا عن مدى وجاهة هذه المقارنات وعن مدى علميتها خصوصا وأنها[٤] ستُفضي إلى تمثل الإسلام بصورة التجربة السكونية التي

---

(١) انظر الملحق.

(2) "Islamic History is marked by a striking narrowness and fixity of semantic sources". C. & C., Hag., p142.

(3) C. & C., Hag., p139.

قد تكون الكلاسيكية إشارة إلى الثقافة اليونانية بمكوناتها الفلسفية وهو ما رجحناه في ترجمتنا لهذه العبارة. وقد تخلى الإسلام عن التراث الكلاسيكي اليوناني وقام بدمج اليهودية والهمجية فجاءت نصوصه حاملة لنفس التقليد الديني الذي كان حضوره فيها مكثفا وثابتا.

(٤) يقوم الباحثان بمقارنة بين ابن تيمية الحنبلي الذي كتب بالعربية ليحذر العرب من المنطق =

تبدو دائما في موضع سلبيّ أمام أطراف المقارنة الأخرى مهما كان وجه المقارنة وموضوعها. فالباحثان عندما يتحدثان عن التقاء الإسلام بالمنطق اليوناني يختاران الإصرار على وصف الشق المناهض لهذه الثقافة ولا يحلّلان مختلف جوانب هذا الالتقاء الذي يحتوي على مواطن التقاء وتفاعل وإثراء للإسلام والموروث اليوناني.

ويعتبر كوك وكرون أن الإسلام لم يعرف إصلاحا دينيا على عكس الأنوار الأوربية في ق ١٨ أو الإصلاحات الكالفنية في القرن ١٧. وتبدو كل المناسبات صالحة لجعل التجربة الإسلامية تجربة عقيمة غير قادرة على التّجدد أو التحرر ورغم حدود تجربة النهضة العربية، تلك الحركة التي عرفت نشاطا إصلاحيا منذ القرن ١٩ مع الأفغاني وعبده وغيرهما من المنخرطين في مشروع إعادة بناء تمثل العربي المسلم لتراثه.

إن إصرار الكالفينية والإسلام على إقامة علاقة مباشرة وآنية للمؤمن مع ربه قد بدَّد شرعية تدخل البني السياسية، وفسح ذلك الإصرار المجال لسلطان لا مشروع وغير موضوعي في الدولة الإسلامية. لكن الكالفينية لم تكن قادرة على إنشاء فراغ مماثل فيما يتعلق بالمثل السياسية. إن الإصرار على قرب المؤمن من الله في كليهما قد احتوى وبدّد الفروق «الهيلينية» بين الخاصة والعامة، ولكن مآلها كان مختلفا تمام الاختلاف. لقد غزا الإسلام العامة روحيا أما الكالفينية فقد غزت العامة فكريا بمفاهيم تميل إلى العلمانيّة. «إن المساواة الدينية ومفهوم المساواة الذي تبناه خوارج «حضرموت» وورثتهم الشّيوعيون على حسب عبارة المؤلفين، هي قيم تجعلهم يتقاسمون نفس العداوة لعائلة الرسول العربي»(١).

= اليوناني، وبين «إيليوت» ELIOT الذي كتب بـ«الألقونكية» ليحمل معرفة الله إلى الهنود الأمريكيين. المرجع السابق، نفس الصفحة.

(1) C. & C., Hag., p143. =

إننا نجد في المذاهب الفلسفيّة والمدارس الفقهية **المتعايشة محاولة** لإحياء بعد عقلي وتزكية لتنازلات متبادلة «تشي بتصرفات **دنيوية**»[1]. ويقارن المؤرّخان كتب الفقه بمسانيد الحديث فيقولان:

«أما في المسانيد فهناك في رأي الباحثين عمل مخالف لعمل المذاهب والمدارس لأنه يميل إلى التجريبية، وإلى تجميع قوائم معلومات بسيطة يصعب تذكرها»[2].

ويعتقد الباحثان أنّ الفكر الوسيط قد قام بمحاولة رتق الفكر الأفلاطوني والأرسطي عبر الأفلاطونية الجديدة. ويعترفان أنّ المسلمين قد حاولوا الفصل بينهما.

إن هذه الملاحظة هي من الملاحظات القليلة التي تولّيا فيها إنصاف الفكر الإسلامي ولكن هذه البادرة جاءت في شاهد يتيم يسهل على القارئ أن يمر عليه مرور الكرام[3] وقليلا ما وجدنا في هذا المؤلف اعترافا بوجود تجارب طريفة في لحظات من تاريخ نشأة الإسلام الذي لم يكن دائما كما تَمَثّله المؤلفان مجرد فكر ذي حد واحد تشله السكونية وتحكمه جذور الهمجية، وقد تكرر ذلك في أكثر من موضع في هذا المؤلف، ويمضيان في ملاحظاتهما المقارنية. فالتقاء الميراث الهيليني

= لقد أراد الباحثان بحديثهما عن عداوة الخوارج لعائلة محمد، مقارنتها بعداوة الشيوعية الماوية للعائلة الامبراطورية الصينية.

(١) لماذا يصر المؤلفان على استعمال استعارات وألفاظ سجالية مشحونة بالأحكام القيمية:
"Philosophical madhabs, school coexisting in diversity and thriving on the issue of indulgences to matter for its deplorably sublunary behavior".

(٢) كل ما يتعلق بالتراث الشرقي الإسلامي يبدو في رأي الباحثين معقّدا، ولذلك يصعب تذكر محتواه وجزئياته البسيطة وإلى جانب التعقيد فهو يختص بثرثرة «سخية» لا أهمية لها. نفس المرجع، ص١٤٣.

(٣) نفس المرجع: شاهد ٢٩، ص٢٣٥.

واليهودي في رأي الباحثين قد أنتج الإسلام في الشرق والعلم الأوروبي[١] في الغرب.

وبذلك فإن لأوروبا مرجعيات ثلاثا، الإصلاح «Reformation» والنهضة «Renaissance» والقومية «Nationalism»، أما الإسلام فليس له إلا المرجعية السلفية أو العودة إلى ديانة موحدة تكتفي بإحياء ثقافة السلف الصالح.

وقد أنتج التاريخ الأوروبي الحداثة التي غمرت كل العالم، بينما أنتجت محاولة التوحد العربية الوهّابية في باطن الصحراء العربية[٢].

وقد بعث العرب حضارة خاصة بهم في وقت وجيز، بعد أن كانت حضارتهم منعزلة نوعا ما عن بقية العالم. وقاموا بوضع حدود هذه الحضارة بشكل «مبكر» نسبيّا ثمّ تمسكوا بها.

ويكمن خطأ الهاجريين في كونهم غزوا العالم بمبادئ يهودية. ولكنهم لم يحققوا فيه نجاة اليهود الدنيويّة ولم يمكنهم أن يرفضوا هذه القيم صراحة،

---

(1) C. & C., Hag., p145.

لقد وجدت الأصولية الإسلامية الإسلامية تجسمها الاجتماعي في «تجار» الشريعة «lawyer merchant» الّذين سلموا مشيئتهم إلى الله حتى أصبح الإسلام بفضل الله في غنى عن المنطق إلى الأبد بينما أصبحت أوروبا بفضل العلم في غنى عن الله إلى الأبد. وعندما أنتجت قومية علمانية بعد أن أصبحت النظرة الرياضية للعالم طاغية في أوروبا منذ قاليلي؛ لم يكن بوسع الإسلام سوى أن ينتج قومية دينية للعرب أو شعوبية لادينية لغير العرب.

(2) C. & C., Hag., p145.

لقد وقع كوك وكرون في تعميمات لا نعلم إن كانت مقصودة أو معبرة عن معرفة «نسبيّة» بالعالم الإسلامي الواسع، ولكنها تعميمات تقدّم لنا على أي حال نفس الصور الجاهزة Stéréotypes التي تواترت في مؤلفات استشراق القرن ١٩. وهي تتكرّر في تمثل هذين الباحثين للجغرافيا الإسلامية فهل كل العالم الإسلامي صحراوي وهل كله وهّابي؟

"The interacting reactions of European history issued in a modernity which has engulfed the world, the unitary reaction of Islam in the wahhabism of the inner Arabian wilderness".

حتى يبلغوا شكلا آخر من أشكال النجاة الأخروية مثلما كان الأمر لدى النصارى كما لم يمكنهم عزل أنفسهم عن الحضارات التي غزوها على طريقة اليهود، ولا الذوبان فيها على طريقة النّصارى فلم يمكن لخلاصهم أو لحضارتهم أن يثمرا يوما ما أو يدركا آمالهما(١).

ويرى المؤلفان أنه يمكن تفسير انتشار الإسلام بنشأة حركة الفتوحات ولكن النجاة التي وقع أجهضت في الإسلام «الأرثوذكسي» السنّي، يمكن أن تتواصل في «مهدية» الشيعة. وفي المناطق الحدودية النائية والقصيّة ويمكن للحضارة التي قمعتها السنّة أن تتواصل في الشيعة والصوفيّة.

إن الدولة الإسلامية ليست ممثلة بشكل جيد في الواقع الحالي الهمجي للدول الإسلاميّة ولكنّها تسجّل حضورها بشكل متقطّع في التصادم مع غير المسلمين أو «الكفار». ويعترف الباحثان أنهما لم يتطرقا إلى موضوع اهتمام الدعوة الإسلامية الجديدة الذي يتعلق أساسا بالحياة الأسرية للمسلم.

وقد أفرغ «الحاضر العائلي» «في المسيحية» من محتواه الديني في انتظار النجاة المقبلة أما في اليهودية فهناك الأمل في نجاة قومية مستقبلية وفي شريعة متشددة يجب تطبيقها في الحياة العادية(*). لكن المسلمين لا يملكون أمل النجاة اليهودية في هذا العالم الدنيوي ولا قلق المسيحيين ugn نجاتهم في العالم الآخر، وإذا ما نظرنا في شرائعهم فإنه بإمكانهم الاكتفاء بتطبيقها على مستوى العائلة الضيق(٢).

إنه يصعب على ابن حنبل أن يتسلّق نخلة وراء امرأة جميلة مثل «ربي

(1) C. &C., Hag., p146. "Neither their redemption nor their civilization could ever quite come to fruition".

(*) فإذا كان مصير الفتاة المسيحية أن تكون راهبة فإن قدر الفتاة اليهودية أن تكون عضوا في الجيش الإسرائيلي، وفي كلا الديانتين تبدو طرق النجاة إما غير مؤكدة أو مجهدة ويبدو من خلال ذلك أمل النصر واضحا في كل عائلة. [المرجع السابق: ص١٤٧].

(2) C. & C., Hag., p236-n45.

عقيبة Akiva» كما أنه لا يقدر على الصعود إلى الله على طريقة «سمعان العمودي الأكبر» St-Simeon Stylites[١]. ولا تخلو هذه الجملة من لهجة ساخرة احتقارية ومغرضة، فهل يمثل ابن حنبل كل الموروث الفكري الإسلامي؟

ويبدو التراث الإسلامي الوجداني في نظرهما مفتقرا لأدنى درجات الرومانسية[٢] كما لا نجد في الإسلام مثيلا للعلمنة «الماركسيّة» التي تتضمنها الدعوة اليهودية وما حملته من قوى مؤثرة أو مثيلا للفرويدية التي اعتبراها علمنة للبروتستانية المسيحية، فهل يجوز الحديث عن رومانسية في ق٧م أو مقارنة الإسلام بالماركسيّة؟

إننا نفضل مجهود الباحثين في محاولتهما للمقارنة بين المذاهب الكتابية والمذاهب الإسلامية. عندما يلاحظان أن الفقه الإسلامي يشمل مركزا وسطا بين الفقه «الفريسي» (الذي يحوي مذهب «بيت شماي» المتشدد Bet Shamai ومذهب «بيت هلال»: المتسامح Bet Hillel) والفقه القائل بأن المسيحي يحقق النجاة عبر الإنجيل وأنه متحرر من العهد القديم ومن كل أشكال الأحكام والقوانين السائدة في أية ثقافة.

ويمضيان في ملاحظاتهما الغريبة بقولهما «إن الوجه الوحيد لجاذبية المسلمين بقي في زغاريد نسائهم الموروثة»[٣]. وقد تدهور النظام العام

---

(1) "Ibn Hanbal would not have climbed a palm tree after a pretty girl in the manner of Rabbi Akiva; but neither did he need to climb a pillar in pursuit of God in the manner of St-Simeon Stylites" (C. & C., Hag., p 147).

(٢) لعل نظرتهما الإسلامية هي التي تفتقر إلى شيء من الوجدان، ولعلهما يسقطان إحساسهما السلبي تجاه الإسلام على كل جانب يتولون وصفه بسبب نوع من العدائية اللاواعية نحو موضوع البحث Islamophobie.

(3) C. & C., Hag., p147.

استعمل المؤلفان هذه العبارة ومعناها القهقهة عن سفه أو قلة حياء "to giggle" وقد رجحنا أنهما استعملاها لأنهما لم يجدا عبارة خاصة بالزغاريد في اللغة الانقليزية.

للمجتمع الإسلامي منذ زمن وعوضته الحياة العائلية وعبودية الفتيات. وقد ولّى المقدس هاربا من المجال العام، ووجد مهربا في الحياة الخاصة فإن كان المسجد يتوجه إلى الصحراء قبالة الحرم المكي، فإن بيت المسلم يحوي قبلته الخاصة، ولعل هذه هي آخر رواسب الفتوحات الإسلامية[١].

خاتمة

لقد تبينا في هذا الفصل الأول مقاربة الباحثين لنشأة الديانة الإسلامية، وقد ارتكزت على القول بانبثاق هذه الديانة عن مذهب يدعى «الهاجرية». وكشفنا سعيهما إلى إبراز علاقة الإسلام باليهودية وخاصة بمذهبها الصدوقي و«هرطقتها» السامرية.

ويعتقد الباحثان أن الإسلام تنكر لجذوره اليهودية وحاول طمسها في سعيه لإثبات هويته وخصوصيته، ويعلنان عن وجود نصوص هاجرية قد أتلفت[٢]. كما يؤمنان بضرورة التعويل على نصوص غير إسلامية لفهم نشأة هذه العقيدة، بسبب افتقار النصوص الإسلامية للموثوقية الكافية من جهة أولى وبسبب تأخرها عن الحدث التأسيسي من جهة ثانية. وسنفصل الحديث في مقالتهما عموما في الباب الثاني من بحثنا. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنه سيكون لهذه الأطروحة أثر بالغ الأهمية في أعمالهما اللاحقة حول التاريخ السياسي والاقتصادي لإسلام القرن الأول للهجرة.

وبعد أن تطرقنا في الفصل الأول إلى الحديث عن المشغل الديني، سنحاول أن نفهم موقف التيار الذي نهتم بتقديمه في عملنا هذا من المشغل السياسي. وقد اخترنا أن نعمق النظر في مقالته من السياسة «المبكرة» وفي طبيعة الخلافة في القرن الأول.

---

(1) C. & C., Hag., p146 "The Muslims cam at least be at home in their own homes".

أن يكون للمسلمين حرمهم حتى داخل بيوتهم.

(2) C. & C., Hag., p168 .



الفصل الثاني

مقالة السياسة «المبكّرة» أو طبيعة النّفوذ الدّيني في القرن الأوّل للهجرة

I ـ مدخل

تساءلت الباحثة باتريسيا كرون في مؤلفها «خليفة الله» عن طبيعة الخلافة المبكرة، إذ كانت الخلافة في رأي بعض الباحثين في الإسلاميّات مؤسسة دينية بحتة، ولم تكن في رأي البعض الآخر مؤسسة دينيّة أو سلطة دينيّة إلاّ في حالات محدودة ومتأخّرة. وستعمل كرون في بحثها هذا بمعية مارتين هيندس على دحض الموقفين.

ويلاحظ كلاهما أن السلطة الدينيّة في الإسلام السّنّي قد كانت من مشمولات الفقهاء أكثر ممّا كانت من مشمولات الخلفاء. ويشيران إلى أنّ الأمور لم تكن كذلك في البدايات: «**فقد كانت الخلافة المبكّرة في رأيهما محتكرة للسلطتين الدينية والسياسية كلتيهما**»(1).

(1) Crone P. and Hinds M., God's Caliph, cambridge University Press, 1986, p1. "The early caliphate was conceived along lines very different from the classical institution, all religious & political authority being concentrated in it".

كان على الخليفة أن يحدّد السنن والشرائع الإسلاميّة، فكان الدين كلّه وكانت النجاة التامة لا يتحققان إلا بتزكية من الخليفة. وتستخلص من ذلك أنّ ملامح الخلافة السنّيّة شديدة القرابة من الإسلام الشيعي[١].

ولكنّ هذا الاستنتاج يبدو لنا مفاجئا وسريعا فأن يحتكر صاحب النفوذ السلطتين الدينيّة والسياسيّة أو غيرهما من السّلطات ليس حكرا على الشيعة أو أن يكون صاحب النفوذ السياسي مهيمنا على السلطة الروحيّة فهذا أمر لم يكن حكرا على الإسلام فحسب فقد كان هذا الاحتكار شائعا في الحضارات القديمة والوسيطة.

و يسارع الباحثان في بداية عملهما بتقديم نتائجهما ودحض آراء غيرهما منذ الصفحة الأولى. وهذا مفاجىء لنا لأننا اعتدنا أن ينطلق الباحث في الخطاب العلميّ من تساؤلات يطرحها لا من أجوبة يسعى إلى إثباتها. وسنحاول في هذا الفصل أن نفهم مقالة الكاتبين في «السياسة المبكّرة».

لقد كان الرسول في الأدبيات الإسلامي «رسول الله» في الأرض و«خليفته» في المسائل الدينيّة كما في المقالات السياسيّة[٢].

وقد انتقلت السلطة السياسية عند وفاة محمد إلى صاحب النفوذ الجديد: الخليفة، أمّا السلطة الدينية فتوقفت مع الرسول أو انتقلت إلى أولئك الذين حفظوا أقواله. هؤلاء هم الصحابة وقد نقلوا أفعاله وأقواله إلى الجيل اللاّحق الذي نقلها إلى الجيل الموالي له وهكذا دواليك، وكل من درس أقوال محمد وأفعاله وحفظها امتلك بذلك شرعيّة تمنحه نفوذا دينيّا، وعلى هذا النحو أضحى النفوذ السياسي حكرا على فرد بينما أصبح العلماء والفقهاء محتكرين وممثلين للنفوذ الديني على نحو رسمي.

---

(1) C. & H., G.C., p1.
"The early caliphate was conceived along the lines familiar to shiite islam".

(2) C. & H., G.C., p1.

ولكن بما أنّ الخلفاء الثلاثة الأولين كانوا من الصحابة (أبو بكر، عمر وعثمان) فإنّ السياسي والديني بقيا ملتحمين أو بالأحرى منحصرين في قمّة الدولة. وفي تلك الفترة كان للخلفاء صلاحية إقرار الشرائع وتنفيذها.

وقد جمع علي وهو الخليفة الرابع، من الصفات كونه صحابيا وصهرا للرسول، ولكنه أخفق في الحصول على قبول عامة المسلمين وفي السيطرة عليهم. ثم جاء ليخلفه الأمويون الذين أسلموا بشكل متأخر.

وانتهى التحام الديني بالسياسي مع علي، فاتجه الخلفاء والعلماء كل إلى وجهة مختلفة، ليلتحما من جديد ولكن لفترة قصيرة مع عمر بن عبد العزيز أو عمر II، الخليفة التقي.

أما أغلب الشيعة فقد رفضوا هذا الفصل. فالشيعة الإمامية والمذاهب الموالية والقريبة منهم رأوا أن عليا ورث السلطتين من الرسول. وبذلك فإنّ الخليفة الشرعي الذي يلي عليّا لم يحصل على حقّه في الخلافة لأن أهل السنّة «اغتصبوها» منه، والنتيجة أنه لا يمكنه إلا أن يكون قائدا دينيا لأتباعه من الشيعة.

وقد رأى بعض الدارسين في الشيعة «خروجا عن الأصل» (deviance) فهناك من رأى أنهم كانوا أتباعا لقائد سياسي حَوّلوه فيما بعد إلى قائد روحي[١]. وهناك من رأى أنهم رفعوا قائدهم إلى مرتبة القائد الروحي منذ البداية[٢] وذلك بتأثير أفكار غريبة عن الإسلام، ولعلّهم استوحوا ذلك من صورة القائد ذي «الكاريزما» الآتية من جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام (الجنوب كان فارسي الحضور). وبذلك اعتبر الشيعة منشقين عن الشكل الأصلي للخلافة.

---

(1) Lewis B., The Arabs in History, London 1966, p71.

(2) Watt M., Islam and The Integration of society, London 1966. P105.

لقد بدأ الشيعة والسنّة بنفس الفهم لدور الخليفة. ولعلنا نملك في الغالب مصادر سنيّة التوجه أو بصدد أن تصبح ضمن الأغلبيّة السنيّة. وقد توحي لنا بأنّ مفهوم الخلافة كان في هذه المصادر سنيّ التأثير. ولكن كرون تحترز من ذلك، وتشكّ في أنه خطأ منهجي، فهي ترجح أن المفهوم المبكر للخلافة شيعي الجذور[١].

II ــــ لقب خليفة الله

ينطلق الدّارسان من إقرار هو أنّ لقب خليفة الله استعمل من قبل الأمويين[٢]. فالخليفة هو من يخلف الغائب أو الميت وبما أنّ الله حاضر وحيّ فالخليفة ليس خليفة الله بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنّما خليفة محمد. وهو حسب قولدزيهر خليفة الرسول الذي قبل الله به. أمّا باريت (PARET)[٣] فيرى أنّ الخليفة في القرآن هو الرّسول المختار ويذكر ذلك في وصف النصّ لآدم وداود. وإذا كان باريت على صواب في إقراره بأنّ خليفة يعني في القرآن «الوريث» أو «خليفة الله» بمعنى خليفته الذي اصطفاه، فهناك من خالفه الرأي. ومن هؤلاء وات (WATT) الّذي يعتقد أنّ هؤلاء المفسرين عملوا على تجنّب هذا التأويل لأسباب سياسية وفضلوا تأويلات بحثوا عن معناها باجتهاد كبير مثل الخليفة بمعنى «اللاحق» (posterity)[٤].

---

(1) C. & H., G.C., p3.

(2) Goldziher, Muslim studies, London, 1967-71, vol II, p61.

(3) C. & H., G.C., p4.

ويستشهد الباحثان بمقال لباريت Paret R., Signfication Coranique de "Halifa" Studia Islamica, p 31, 1970.

(4) C. & H., G.C., p5.

ويستشهد الباحثان ببحث لوات Watt W.M., The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973, p84.

ولكن ما جعل مفسّرا مثل الطبري يلجأ إلى رفض فكرة «خليفة الله» لم يكن سببا سياسيا بقدر ما كان عقديّا وفقا لإيمانه بالعصمة النبوية، فكيف يمكن لخليفة الله أن يخطئ أو يريق الدماء[1] وهذا الموقف هو عكس موقف البيضاوي الذي يضيف أنّ كل نبي هو خليفة لله. كما أنّنا نجد مقاطع في الأدب والشعر ترفض موقف قولدزيهر ولا يمكن لها حمل أي معنى آخر بخلاف معنى «خليفة الله»، ومن ذلك عبارات مثل «أمين الله»، «راعي الله»، «سلطان الله»، «نائب الله». وفي خلافة عثمان وهو أوّل من تأكّد معه استعمال لقب خليفة الله، استعمل لقب «أمين الله». ولا يمكننا أن نخلص إلى أنّ هذا اللقب اكتسب أهميته المتزايدة مع الزمن بل كان معناه منذ البداية يكتسي تلك الشحنة الرمزية التي نراها في لقب «خليفة الله» (deputy). ولكن حيتي[2] يرى أن لقب خليفة الله كان في الواقع مسندا إلى المتوكل أي أنّه متأخر الاستعمال في الهرم السياسي الإسلامي.

إنّ لقب «خليفة الله» تسمية تستدعي بقوّة السلطة الدينية بكل رموزها، ولذلك اهتم به المؤلفان، ويبدو أن هذا اللقب أُسْنِدَ إلى كلّ خليفة أموي، امتدت خلافته إلى أكثر من سنة. وكان تسمية رسمية لأهم سلطة في الدولة الأموية لا لقبا شرفيا فحسب.

كان لقب خليفة الله اللقب الرسمي لرأس الدولة الأموية[3]. ولم يكن رغم ذلك، اللقب الأكثر ورودا في المصادر ولا اللقب المستعمل في المراسلات. فأمير المؤمنين Commander of the faithful كان لقبا استعمله اكثر من خليفة. أما في المصادر غير الإسلامية[4] فلقب خليفة لا يظهر إلا

---

(1) C. & H., G.C., p5.

(2) C. & H., G.C., p4.

(3) C. & H., G.C., p11.

(٤) وثيقة سريانية متأخرة ـ ق١٣ في الفترة العباسية ١٢٥٨. [المرجع السابق، ص١٢].
"Syriac views of emergent islam" S.P. Brock in G H.A juynboll (ed) Studies =

في وثيقة سريانية «متأخرة»، وجهت إلى عثمان «خليفة رسول الله». وقد تطور اللقب من خليفة رسول الله إلى خليفة الله في العهد الأموي؛ وظهر ذلك في قطع نقود باسم عبد الملك[١]. وكان الوليد II، يستعمل تسمية أمير المؤمنين عندما يتوجه إلى رعيته. ويستعمل لفظة خليفة عندما يصف الخلفاء أو يذكر تاريخهم[٢].

ويتحدث يزيد بن المهلب عامل خراسان في رسالة له إلى الخليفة سليمان بن عبد الملك (٩٦ ـ ٩٩هـ)، عن «عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ومن بعدهم من خلفاء الله». وهذا يعني أن كل الخلفاء هم خلفاء الله[٣]. أما الخوارج فيرفضون هذا الرأي، فقد استعمل أبو حمزة في خطاب له سنة ٧٤٠م لقب خليفة بمعنى خليفة الله، ناقدا سياسة الخلفاء ومخالفا في ذلك الشيعة إذ كان اللقب معترفا به عندهم[٤].

ثمّ يقدّم المؤلفان خبرا عن رفض عمر بن عبد العزيز تسمية خليفة الله في الأرض، ولكنهما يشككان في هذه الرواية فهناك شخص مجهول الهوية توجه إليه على أنه خليفة الله فرفض ذلك، وفي الآن نفسه لا يجدان رواية عن رفضه ذلك اللقب عندما توجه إليه جرير بنفس التسمية[٥].

كما استعمل لقب خليفة الله لدى العباسين[٦] مع أبي العباس والمنصور

= on the first century of Islamic society. Carbondale and Edwardsville 1982, p14.

(١) لم يدم استعمال لقب خليفة الله فوق النقود.

(2) C. & H., G.C., p11.

(٣) الطبري (ت٣١٠)، تاريخ الرسل والملوك، القاهرة ١٩٦٠، III، ص١٣٣٤.

(٤) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، طعبيد، بيروت ١٩٦٧، ص٥٤.
C. & H., G.C., p12.

(5) C. & H., G.C., p13.

(٦) وقد استعمل المأمون وبعده المقتدي هذا اللقب في صك العملة.

والمهدي الهادي وهارون الرشيد والأمين والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل والمنتصر ثم مع المعتز والمهتدي والمعتمد والمعتضد كما استعمل نفس اللقب عند سيطرة البويهيين على الحكم[١].

وفي حكم الأمويين بالأندلس وقع الاختيار على لقب خليفة الله. واعتبرت الشيعة الإمامية أئمتها «خلفاء الله في أرضه»[٢]. أما الإسماعيلية فرأوا أن الإمام هو خليفة لله تعالى ولرسوله في أمته. وسمى مؤسس الدولة الفاطمية نفسه «خليفة الله على العالمين». وتميزت الزيدية عن غيرها بعدم استعمالها للقب خليفة الله[٣]، في حين واصل الخوارج موقف أبى حمزة، عبر عبد السلام بن هاشم اليشكوري الذي كان يسخر من ارتكاب المهدي أخطاء، وادعائه في الآن نفسه خلافة الله.

وعندما انتقل العباسيون إلى مصر المماليك حافظوا على تسمية خليفة الله ونائب الله، وتواصل ذلك في العصر السلجوقي، وحتى ق١٩ فقد صنف الطهطاوي الملك المصري، الخديوي من ضمن خلفاء الله في أرضه. وتنتقل بنا كرون من العصر الأموي إلى جنوب شرقي آسيا اليوم حيث يعتمد خليفة الله لقبا ملكيا في جاوة؛ وفي إفريقيا حيث خطط الرئيس السوداني النميري في ١٩٨٤ لجعل بلاده جمهورية إسلامية ثم أعلن نفسه خليفة الله في الأرض[٤].

و يعلن المؤلفان بذلك عن جمود معنى النفوذ السياسي والديني من خلال مفهوم الخلافة طوال ١٣ قرنا، ويلاحظان بشيء من «السخرية» أن هذا

---

(١) مع المقتدي والمستظهر والمقتدي والناصر والمستنصر.

(2) C. & H., G.C., p17.

(٣) خليفة الأئمة: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: إبراهيم، طبعة القاهرة ١٩١٣ ـ ١٩٢٠، ج٤، ٤٧، ص١٢٣؛ وج٧، ص٣٣٤.

(4) C. & H., G.C., p18. "the observer Islamic Zeal plunges Sudan into new turmoil" R.Hall Sunday 20 May 1984 p 6.

المعنى تغير من ٦٣٢ إلى ٦٤٤م أي في ١٢ سنة أكثر منه في ١٣ قرنا. فعلماء السنة يرون أن خليفة رسول الله كان اللقب السائد منذ ٦٣٢م، فسمي أبو بكر خليفة رسول الله حسب بعض المصادر[١]، ولكن هذه التسمية تغيرت بعد ٦٤٤م. أما عمر بن الخطاب فقد سمي «خليفة رسول الله»[٢] ويروي أنه رفض هذه اللقب وطلب من الناس أن يسموه أمير المؤمنين.

ولكن الباحثان يصران على أن الخلفاء الأمويين هم الذين أسسوا لممارسة نفوذ ديني فعلي. ويلاحظان أن هناك شهادات عديدة على استعمال عثمان للقب خليفة الله، قبل معاوية وذلك في شعر حسان بن ثابت. ويخالفان بهذا الموقف رأي روتر (ROTTER) [٣] الذي يعتقد أن البيت المنسوب إلى حسان بن ثابت والذي يخص عثمان ليس صحيحا. ويريان أن لقب خليفة الله ليس لقبا أمويا كما أعلن قولدزيهر بل يجد جذوره مع عثمان وفي الخلافة الراشدة، ويوحي بالنفوذ المطلق للحاكم، وهو أحد الأسباب التي جعلت العلماء يرفضون هذا اللقب لأنه لا يترك لهم مجالا للنفوذ الديني.

وينتهيان إلى استنتاج جريء يفيد أن تسمية «خليفة رسول الله» لا يمكن أن تكون إلا تسمية تولدت عن وضع سجالي (polemical context). فالشخصيات التي رفضت تسمية خليفة الله، مثل أبي بكر وعمر وعمر بن عبد العزيز هي رموز تمثل في الواقع قدوة علماء السنة. ويريان أن هذا الرفض نسب إليهم بشكل متأخر إلى جانب أقوال ومواقف أخرى بهدف إضفاء مشروعية تاريخية عليها، وأن مسألة طبيعية الخلافة تندرج ضمن النسق نفسه، ولا سبب يجعلها تخرج عن هذه القاعدة. **والنتيجة التي**

---

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت ١٩٦٠، ج٣، ص١٨٤.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، تحقيق: حميد الله، القاهرة ١٩٥٩، ص٥٢٩.

(3) C. & H., G.C., p20-21.

نخلص إليها من خلال هذه الإيحاءات والمقارنات هي أنّ مفهوم الخلافة «المبكر» هو على الأرجح مفهوم مغاير لما وصلنا عبر روايات علماء السنة. أي أن الخلافة كانت تجمع النفوذ السياسي والديني في شخص الخليفة وهو ما يعني أن الخلافة في الإسلام الأول استبدادية[1].

في حين ظهرت تسمية خليفة تحت حكم العباسين بمعنى انتسابه إلى سلالة رسول الله. ويضيف المؤلفان أن العلماء أصبحوا يقبلون تسمية خليفة الله بعد أن فازوا في صراعهم مع الخلفاء على النفوذ الديني.
ويعتقدان أن الفقهاء نجحوا في إعادة كتابة التاريخ[2]، وفي نسبة رؤيتهم للخلافة إلى أول خليفتين في تاريخ الإسلام، فرفض الأمويين هو في الواقع عائد إلى موقف الفقهاء[3] الذين نقلوا ذاكرة الماضي، أكثر مما هو ناتج عن عداوة العباسيين لهم.

III ـ المفهوم الأموي للخلافة

يُعلن المؤلفان أنهما سينظران في مفهوم الخلافة لدى الأمويين وفي علاقتهم بالرسول. ويلاحظان أنه لا أثر في الروايات التي وصلتنا عن العهد السفياني لعبارة رسول الله. وهي عبارة غابت أيضا عن البرديات. كما تظهر في النقوش العربية على النقود العربية ـ الساسانية كلمة الله لا الرسول. أما النقود العربية البيزنطية البرونزية التي تظهر فيها عبارة محمد رسول الله. والتي نسبت قديما إلى العهد السفياني، فإنها تنسب اليوم إلى العهد المرواني. ولم تصلنا قبل العصر المرواني إلا بعض الكلمات التي نقشت على ضريحين وهي لا تشير إلى رسول الله، لكنها تكتفي بالإشارة إلى الله.

---

(1) C. & H., G.C., p22.

(2) C. & H., G.C., p23.

(3) C. & H., G.C., p23.

أما في العهد السفياني فقد وقع إسناد المكانة المركزية إلى الله، ولم يكن هناك حضور للرسول في اللقب السياسي السفياني. ويبدو أن أول إشارة إلى الرسول محمد تظهر في ٦٨٥م، في قطعة نقود يبدو انه وقع «صكها» في فارس من قبل عامل من أتباع الزبيريين. ونجد نفس الإشارة في قطعة ترجع إلى ٦٩٠م/ ٧١هـ تنسب إلى الساسانيين العرب الذين كانوا أتباع الأمويين. وقد تم إيجاد كتابة (في القوس ذي الأضلع الثمانية) بقبة الصخرة تعود إلى ٦٩١م/ ٧٢هـ وتشير إلى أن محمدا والمسيح هما من رسل الله. وتظهر كذلك عبارة **محمد** في بردي من بروتوكولات مصر، خلال حكم عبد العزيز بن مروان ٦٨٥ ـ ٧٠٤م/ ٦٥ ـ ٨٥هـ[1].

كما أمر عمر بن عبد العزيز بتعليق الكلمات الآتية على أبواب الكنائس:

«لم يلد ولم يولد / ومحمد رسول الله الأكبر والمسيح هو أيضا رسول الله»، ويرى الباحثان أنه في ضوء كل ذلك ليس لدينا ما يخبرنا بالمفهوم العفوي «المبكر» لمنزلة الرسول.

وتشير كرون بمعيّة مارتين هيندس (HINDS) إلى رسالة طويلة للوليد II، وجهها إلى الأمصار الموالية تتعلق بتعيين من سينوبه فيها، وأهم ما فيها خصص لتأكيد أهمية طاعة خلفاء الله. إن الخلفاء والرسل يعتبرون من أتباع الله (AGENTS) وبما أن محمد هو آخر الرسل فإن خلفاؤه من بعده يستمدون نفوذهم من الله مباشرة. ويعتبران دور الرسول محمد محدودا في تلك الفترة[2].

فقد عد محمد رسولا من بين الرسل الآخرين. ومن الحتمي أن نظرة الوليد لعلاقة الخلفاء بالرسل كانت نظرة الأمويين عموما. لا شك أن غياب الإشارة

---

(1) C. & H., G.C., p24.

(2) C. & H., G.C., p28.

إلى محمد بشكل رسمي وعلني في الفترة السفيانية يدل على احتواء مفهوم الخلافة للنبوة ولعلاقة الخليفة بالله. أمّا في العصر المرواني فيتأكد هذا الموقف في رسائل يزيد II ومروان II بشكل يقدم الخلفاء على المُقَدّس.

ويخلص المؤلفان إلى نتيجة تميل إلى شيء من الجرأة بالمقارنة مع الرسائل المعتمدة، والشواهد المستند إليها.

فهناك بعض اللبس في تحديد هذا الموقف من الخلافة، هل هو موقف الطبقة الحاكمة الأموية أم موقف المجتمع الإسلامي والفكر الإسلامي بشكل أعم؟

يبدو من خلال كل هذا أن الخليفة والرسول كانا يعتبران من «خدم» الله ولكل مكانته ومنزلته المستقلة عن الآخر.

ويرى الباحثان أن محمدا بدأ يكتسب أهمية ترفعه إلى منزلة يفوق بها غيره من الأنبياء السابقين عندما تضخمت مكانة الخلفاء الأمويين، وقد بدأ ذلك في رأيهما مع معاوية[١]. وهو ما يوحي بأن منزلة محمد كانت في مرتبة غيره من الأنبياء قبل خلافة معاوية وأن الأهمية التي اكتساها نتجت عن الخطاب السياسي الأموي حول أهمية الخليفة[٢].

ويتأكد هذا الموقف في الشعر المرواني أساسا فالرسول أرفع مقاما من الخلفاء لأنه يتلقى الوحي ولولا ذلك لكان الخلفاء رسلا. فيصفهم الفرزدق بأنّهم «ذوو العلم تكلموا به عن الرسول». ويردد الأمويون أن الله اختارهم لأنهم من سلالة عثمان وذلك لكسب شرعية وراثية ودموية ويعكس هذا الرأي حاجة بني أمية إلى تبرير نفوذهم[٣].

---

(1) C. & H., G.C., p28-29. «Muhammed is still a prophet with a small "p"».

(2) C. & H., G.C., p29.

(3) C. & H., G.C., p29-35.

ويبدو في رأيهما أن الحكم الأموي بدأ مع عثمان لا مع معاوية فالأمويون اعتبروا عليا متطلعا إلى المنصب لا غير. أما الرأي القائل بأن عليا هو رابع الخلفاء فيعتقدان أنه رأي متأخر يعود إلى القرن التاسع للميلاد (٣هـ). إن الخليفة كان بالنسبة إليهم «قبلة التائهين» و«مانع الفتنة» و«موضع سبل الهدى»، هو «نور الناس»، «منار الهدى» و«مبدد الظلام». ويرجعان هذا إلى أشعار الفرزدق وجرير؛ ولكننا نتساءل عن إشكال لا بد من طرحه هو هل كان كلام الشعراء هذا مجرد مدح أم كان تجسيدا لموقف المسلمين عموما؟ لماذا يقدمان لنا التاريخ السياسي على أنّه المرآة العاكسة لكل التاريخ الإسلامي؟ أليس من واجبنا التساؤل عن مدى تطابق هذه الشعر المدحي مع الحقيقة التاريخية.

ويضيفان أن الخلافة الأموية قد اقترنت بمفهوم العدل والرحمة والأمن، إذ يرى الأمويون أن المهدي ليس نبيا قادما، بل هو كامن في شخص كل خليفة يقود المسلمين وينقذهم من الشيطان.

ويربطان الخلافة بمفهوم النبوة عبر فكرة النجاة[١] فالخليفة يتمتع بعصمة تنقذ المؤمن من الضلال، وهو الحصن والمأوى ضد التفرقة وهو المنعة ضد المعصية. ويرى يزيد I أن الخليفة هو حبل من حبال الله ولذلك فعلى المسلم الاعتصام به[٢].

كما يعتقدان أن ما بدا لنا منافسة سياسية هو في الواقع صراع ديني مبكر. فهناك إمام واحد في أمة واحدة، واختيار الإمام الحق أصبح أمرا أساسيا في مسألة النجاة. وقد سأل حاكم أموي أحد الخوارج «هل تعترف بخلافة

---

(1) Salut-Salvation.

(٢) وتوافق هذه الإحالة الآية ١٠٣ من سورة آل عمران في المصحف العثماني برواية حفص لقراءة عاصم الكوفي.

C. & H., G.C., p39-40.

معاوية» فأجابه بالسلب فقتله. وفي خلافة المهدي بن المنصور (١٥٨ ـ ١٦٩هـ) استشهد نقيب عباسي قائلا «لا إله إلا الله محمد رسول الله وعلى بن أبي طالب هو وريث رسول الله ووارث الإمامة بعده»[١].

ولقد اهتمت الفرق والمذاهب بالخلافة بشكل يثير الاهتمام وهو ما يعني أن الخليفة لم يلعب دور الريادة السياسية فحسب بل كان له دور في تكوين الشريعة الدينية. وقد بدأت صياغة مفهوم الخلافة منذ حروب الردة. فإذا ما اعتبر أبو بكر الخلافة مؤسسة سياسية لا غير، فإنها أصبحت في زمن عثمان خلافة لله في رأي بعض المستشرقين، ويناقش الباحثان في هذا الموضوع تيان (TYAN) في كتابه **الخلافة** إذ يريان أن الخلافة كانت «من الإيمان» منذ نشأتها لا في خلافة عثمان فحسب، وأنها كانت دينية المعنى والغاية منذ أوائل الإسلام.

IV ـ سنن الخلافة

لقد كان للخلفاء الأمويين دور مركزي في صياغة الأحكام والشريعة الإسلامية. ويقدم المؤلفان مثالا قرآنيا على ذلك[٢] فقد أمر الله داود وهو خليفته في الأرض بأن يحكم بالحق بين الناس. وقد وقعت مقارنة الخلفاء الأمويين بداود وسليمان. وكان دورهم قضائيا تشريعيا في بدايات الإسلام. كما يدعو المؤلفان إلى العودة إلى الأحاديث المبكرة، التي يتجلى فيها ذلك الدور. فقد كان إصدار الأحكام جزءا من دور الخلفاء في العصر الأموي[٣]، كما كان جزءا من دور الوالي أو الحاكم؛ وكانت بعض الأحكام جاهلية أو

---

(1) C. & H., G.C., p41.

(٢) سورة ص، الآية ٢٦؛ يتوجه الله إلى داود قائلا ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾.

(3) "That the caliphs acted as Qadis first pointed by Tyan, and, Tyan's conclusion is confirmed in early Hadith , in which they are frequently displayed in this role" p 44, G. Caliph.

يهودية الأصل ويشيران في ذلك إلى أن أهم الأحكام الواردة في الحديث المنسوبة إلى الأمويين لم تكن من وضعهم[١]؛ ويشيران أيضا إلى أن الحديث ارتبط بأحكام قام الأمويون برفعها إلى مستوى السنن الإسلامية[٢]، كما يبينان إلى أن هذه الأحكام استنبطت كذلك من القوانين الرومانية.

ويستشهدان بموقف ابن حزم «الساخر» من اعتداد المالكيين بسنة أهل المدينة مؤكدين أنها في الواقع قرارات عبد الملك والوليد وسليمان ويزيد II وهشام والوليد II وبعض أحكام عمر بن عبد العزيز الذي لم تطل خلافته.

وقد اتفق شاخت في موقفه مع ابن حزم[٣]، فالشرائع الأموية هي في رأيه نقطة التأسيس للشريعة الإسلامية كما بلغتنا. ولكنه يشكك في صحة القرارات المنسوبة إلى الأمويين، والإشكال في هذه النقطة هو أن الفقهاء قد اعتبروا السنن الأموية سننا نابعة من الخلفاء دون أي شك؛ والحال أنها قد تكون اجتهادات تعود إلى حاكم أو وال، ثمّ نسبت بشكل متأخر لذلك الخليفة أو ذاك.

وإذا كان الموقف التقليدي يقضي بأن الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز قد نهضوا بدور تشريعي في الإسلام، فإن الواقع في رأي المؤلفين هو أن كل الخلفاء لعبوا دورا تشريعيا بسبب دورهم السياسي.

ويرى شاخت وتيان أن مفهوم الشريعة الإسلامية كان في البداية علمانيا أي مستقلا عن «الدين»، فلماذا صاغ الخلفاء الشرائع فيما بعد، والحال أن

---

(1) "Most of the rulings which Hadith ascribes to the Umayyads may very well be unhristorical in the sense that the Umayyads were not in fact its authors" p44-45, C. & H., G.C.

(2) "According to Hadith, however, it was not only in connection with adjudication that the Umayyads formulated law".p 45, C. & H., G.C.

(٣) ينقد ابن حزم سنن المدينة وشرائعها لأنها تقوم على قرارات «خليفية» لا إمامية.

ورثاء الرسول الشرعيين هم الفقهاء لا الخلفاء؟ وقد قام كل منهما بمراجعة هذا الموقف، فشاخت يرى مثلا أن دور الخلفاء التشريعي اقتصر على بعض النشاطات التشريعية الإدارية. أما تيان فقد ركز على دور الخلفاء الديني، ومركزهم الذي فاق مركز الفقهاء.

وينفي المؤلفان هيندس وكرون أن تكون للخلفاء الراشدين مكانة مميزة في التشريع المبكر[1]؛ ويريان أن النفوذ التشريعي كان نفوذا مارسه الخلفاء، فكان الفقهاء في ضوء ذلك مختصين في شريعة الخلفاء لا شريعة محمد. وهناك من الشرائع ما يعود الأمويون في تحديده إلى ما حكم به الخلفاء الراشدون (وخاصة عمر ومعاوية وعثمان)؛ دون أن تكون لها «سابقة» نبوية إذ أنّ الخلفاء والصحابة هم أول من حدّد هذه الشرائع. وقد اهتم العلماء[2] بحفظ هذه الأحكام وفي الآن ذاته قام الفقه التقليدي برفض أحكام الخلفاء في المواضيع التي حكم فيها الرسول بشكل مخالف. ولكن يبدو في الواقع أن الخلفاء واصلوا تطبيق أحكام عبد الملك وإن لم تكن مطابقة للسنة المحمدية.

و يناقش الباحثان شاخت حين يعتبر أن الخلفاء كانوا مهتمين بأحكام الضرائب وببعض المسائل العامة فحسب، ولا يحددان في ذلك أسماء الخلفاء الذين اهتموا بغير هذه المواضيع. ويؤكدان أن ملاحظة شاخت تتناقض مع الواقع التشريعي إذ أن الأمويين وضعوا أحكاما[3] تتعلق بالزواج والإرث الخ. وهناك بعض النصوص التي تشهد على دور معاوية في تحديد قواعد الصلاة والصيام وعلى تدخل عبد الملك في تحسين الحج والصلاة، كما نجد شهادات عن تصويب العلماء وتصحيحهم لعبادات الخلفاء.

---

(1) C. & H., G.C., p50.

(٢) العلماء بمعنى الفقهاء.

(٣) هناك حكم قضى به معاوية اعتبر أفضل من حكم قضى به عمر. [المرجع السابق: ص٥٢ ـ ٥٣].

ويمضيان في إعطاء الأوصاف التي نعت بها الخلفاء ومنها وصف يزيد II بأنه **إمام الهدى سدد الله رأيه**، وسليمان بأنه الملك المهدي. وبما أن الخليفة كان يتمتع بهدى الله فإن منبع أحكامه ألوهية ويمكننا في هذا الموضع اعتبار هذه النتيجة تبسيطية نوعا ما فالهدى لا يعني بالضرورة إلهية الأحكام. وينصرفان إلى الحديث عن موقف الخوارج الذي يرفض خطة الخلافة برمتها[1]. وبدأ المثل الأعلى الذي يمثله الخلافاء يتهافت شيئا فشيئا على أيدي الفقهاء في أواخر العصر الأموي وتفاقم هذا التهافت في العصر العباسي.

٧ ـ من شرائع الخلفاء إلى السنة النبوية

يرى الباحثان أن مفهوم السنة في شكله التقليدي يقوض نفوذ الخلفاء من خلال هذه النقاط:

١ ـ إن الفقهاء هم الذين تولوا التعريف بالسنة المحمدية لا الخلفاء (الأمثلة فقهية أساسا).

٢ ـ إن السنة النبوية جاءت في شكل قوانين واضحة، لا يمكن أن تتخذ مصدرا يقتدي الخلفاء بروحه لصياغة سنة تتناول مواضيع جديدة.

٣ ـ إن سنة الرسول ترفض كل إمكانية «إعادة» تأويل؛ ما عدا التأويلات التي يقوم بها الفقهاء وبذلك لا يتسنى للخلفاء المساهمة في التشريع.

ويرفض الباحثان الموقف القائل بأن المفهوم الأموي للخلافة ولدورها التشريعي هو انحراف عن الإسلام لم تقبله الأمة بكل مكوناتها[2]. ويضيفان أنه وقع استنباط مفهوم السنة النبوية من خلال عبارة «كتاب الله وسنّة نبيه» وهي عبارة تعترضنا كثيرا في فترات الاضطرابات. إذ يستعملها

---

(١) «لا حكم إلا لله» C. & H., G.C., p50.

(2) C. & H., G.C., p58.

مثلا الشيعة للحصول على دعم أشراف البصرة (٦٨٠م). وقد كان من المألوف أن يستدعي معارضو الدولة الأموية هذا المفهوم، وكانت هذه العبارة بمثابة «شعار المعارضة» مثل عبارة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

وقد كتب الحجاج لقطري بن فجاءة الخارجي، أنه خالف كتاب الله وحاد عن سنة رسوله[١]. لقد احتج الثائرون على الحكم الأموي وعلى الظلم في توزيع الثروات، وبقاء الجيوش في سوريا وسوء معاملة عائلة الرسول، والاستبداد الخ... ولقد اعتبر الأمويون أن أعمال الخلفاء مطابقة لأعمال الرسول ورأى الثائرون عكس ذلك. وكان العامة كلّما اشتكوا حاكما يعمل بغير السنة فإن ذلك يعني أنه غير صالح لخطة حاكم، «وفي الواقع لا تعني سنّة محمد شيئا»[٢]. والرهان الحقيقي لم يقم على مدى احترام الأمويين للسنة والقرآن وإنما على حظوظ الثائرين في الحصول على مطالبهم، إنه رهان سياسي بالأساس. ويبدو أن مفهوم الكتاب والسنة لدى الحارث بن سريج وأتباعه يوافق مبدأ السيطرة المحلية على الحكام المحليين[٣]. إن توافق الكتاب والسنة يعني العدل كما يفهمه مسلمون معينون في وضعيات وظروف معينة. وقد كان مفهوم السنة كثير الورود، كلما تعلق الأمر بوصف الماضي ولم يكن مفهوم السيرة المحمدية متواترا في المصادر تواتر مفهوم السنة. وقد بايع أزد خراسان عبد الملك بن حرملة على كتاب الله عز وجل لا غير، ولم يقع ذكر السيرة ولا السنة وهو أمر يطرح إشكال مشروعية السنة ودورها في الفترة التأسيسية. ويبدو أن

---

(١) يقول الحسين «وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه فإن السنة قد أميتت»، الطبري، المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين ، تحقيق دو جوخه ليدن، ج٢، ص٢٤٠.
C. & H., G.C., p62.

(2) "In the concrete, the sunna meant nothing" C. & H., G.C., p64.

(3) C. & H., G.C., p66.

الحارث بن سريج كان يدعو إلى الشورى في الخلافة، وإلى تفضيل من اتبع أهل البيت، دون أن يكون مفهومه للقيام بالسنة والعدل لصيقا بقوانين محمد.

وقد عرفت الروايات التاريخية حسب المؤرخين تجديدا لمعلوماتها وتوظيفاتها خلال عملية نقلها، وذلك إلى جانب حضور أعراف قبل إسلامية في السنة المحمدية. ويعتبر الباحثان الشعر أقل عرضة للتحريفات من بقية المصادر، ولكنه ليس «معصوما» من ذلك، وهو ما يعني أن التحريفات تسربت إلى الشعر والنثر على حد السواء. أما إذا ما رجعنا إلى الرسائل الأموية أو العباسية الأولى، فإن هناك خلطا بين مفهومي السنة وكتاب الله نتج عنه إفراغ لكليهما من كل معنى[١].

لكن الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري، تعلن أن المذهب الذي لا يملك حجة إلهية هو مذهب خاطئ. وكان أصحاب المذاهب يصرون، كل من جهته، على أنهم تعلموا عن السابقين الذين عملوا بما أمر به الله ونقلوا حكمته واستنوا بسنة رسوله. إن إصرار الحسن البصري على ضرورة توفر حجة إلهية قرآنية أو نصية يعني أنه لا يعترف إلا بالقرآن مصدرا للسنة كما ذهب إليه المؤوّلون الذين اعتمدهم البصري.

ومعرفة كتاب الله وسنة رسوله تعني معرفة كتاب الله في رواية ينقلها وكيع في القضاة[٢]. **إن معظم الرسائل[٣] تعتمد القرآن مصدرا للسنة ولا تحيل على الحديث[٤]** وفي هذا الإقرار صدى لنتائج مايكل كوك في عمله

---

(1) C. & H., G.C., p70.

(٢) وكيع (أبو بكر محمد بن خلف)، أخبارالقضاة، طالمراغي القاهرة، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠، جII، ص٣٠.

(٣) البكاي (لطيفة)، قراءة في رسالة ابن إباض، ص٩ ـ ١٢، ص٥١. أما الرسالة الإباضية، التي ينسبها اليوم مايكل كوك إلى خارجي يدعى جابر بن زيد والتي عرفت سابقا بأنها رسالة ابن إباض الثانية إلى عبد الملك فقد غابت عن المصادر الإباضية الأولى ثم ظهرت بشكل متأخر ومفاجئ=

«العقيدة الإسلاميّة المبكّرة».

لا يمكننا أن نؤرخ هذه الرسائل بشكل دقيق وقد كان بعضها لا يورد الحديث والبعض الآخر يستشهد به. وفي هذا ما يوحي بأن الحديث كان بصدد الإنجاز في أواخر العصر الأموي .وهو ما جعل كرون تؤكد ظهور الحديث بعد ١٥٠هـ، وتضيف أننا إذا ما اقتصرنا على ما بلغنا من مصادر قبل ٧٥٠م فسيبدو لنا الحديث مفهوما غريبا.

ويبدو أن ما وقع اعتباره سنة نبوية من قبل الفقهاء في الفترة الأموية، نادرا ما خرج عن دائرة الفقهاء أنفسهم.

كما نجد حديثا نسب إلى عمر ولم تظهر رواية تنسبه إلى الرسول قبل عصر المهدي[١]. إن حديثا مثل «كل مسكر حرام» لا يرد في مصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني، وقد نسب في البداية إلى ابن شبرمة الذي كان يشغل خطة قاضي الكوفة في أواخر الحكم الأموي، وتغير شكل هذه القولة حين نسبت إلى الرسول، وظهرت بعد ذلك في المعجم الصغير للطبراني.

وقد وقع أيضا بعض الخلط بين أحكام عمر I وعمر II[٢] بسبب تشابه الأسماء. ويروى أن عمر II أرسل في طلب خطب عمر I من حفيده

= في القرن السابع للهجرة وذلك في نسخة البرادي لكتاب الجواهر المنتقاة. وقد بينت لطيفة البكاي في دراسة نشرت حديثا حول هذه الرسالة أنها قد تكون منحولة وذهبت في ذلك إلى ما ذهب إليه كوك غير أنها نقدت تعامله مع الوثيقة، باعتبار أن «الشك في نسبة الرسالة إلى ابن إباض» في تقديرها «لا يمكن أن يكون دافعا للبحث عن صاحبها... لأن ذلك لا يفضي إلا إلى افتراضات يعسر تأكيد صحتها من خلال ما توفره المصادر» وتضيف أن بعض الرواة والباحثين قد شككوا في انتماء جابر بن زيد إلى التيار الإباضي.

(1) Cook M., Early Muslim Dogma, p99.

(2) C. & H., G C, p 73.

وتظهر في رأي الباحثين أحيانا أحاديث يرويها الحجاج في: تهذيب ابن عساكر: ج٤، ص٥.

(٣) لقد قال عمر II لولاته عندما نبهوه إلى تقلص مداخيل الدولة بسبب كثرة الدخول في الإسلام، «لقد أرسل الله محمد داعيا لا جابيا ولا خاتنا».

«خطب عمر وقضاؤه في أهل القبلة وأهل العهد»؛ وأنه طلب من والي البصرة أن يكف عن إرسال الناس إليه ليسألوه عن السنة، وأن يرسلهم عوض ذلك إلى الحسن البصري على ألا يطلع هذا الأخير على فحوى رسالته تلك.

ورغم اهتمام عمر بن عبد العزيز بالسنة المحمدية فإننا لا يمكن أن نعتبره من علماء ونقلة الحديث. فهل هناك إذا ما يخول لنا القول إن السنة بمعنى «شرائع مدعمه بالحديث»، تشكلت خلال الحكم الأموي؟

لقد اعتبر العباسيون أنفسهم مثل الأمويين أفضل الخلق بعد الرسول. فأعطى أبو يوسف للخلافة دورا تشريعيا[١]. ولكنّه دور تقلّص لحساب الفقهاء.

وقد بدا ابن المقفع[٢] مستغربا من عجز الخليفة عن التدخل في عمل الفقهاء، وتولد عن ذلك غياب مراقبة الخلفاء لعمل الفقهاء، وتشريع ذاتيّ يفتقر إلى الموضوعيّة والتناسق. ناهيك أن رجلا من الكوفة تلقى إجابات متباينة من ثلاثة فقهاء عن السؤال نفسه، وجاءته هذه الإجابات من أبي حنيفة وابن شبرمة وابن أبي ليلى[٣].

ويرى ابن المقفع أن الخليفة يجب أن ينظر في هذه الاختلافات الفقهية فيضع منظومة تشريعية من خلال تلك الأحكام التي يؤيدها، ويمنع تلك التي وقع إسقاطها.

يبدو من خلال ما تقدم أن ابن المقفع لاحظ تقلص دور الخليفة التشريعي وهو ما أفقده سيطرته على عملية التوحيد بين مختلف الأحكام الفقهية.

---

(١) بين محمد بن عبد الملك الزيات أن الخليفة له حق الطاعة والنصيحة من رعيته أما الرعية فلها حق العدل والرأفة وإحياء السنن الصالحة عبر الخلفاء. [نفس المرجع: ص٨١ ـ ٨٣؛ العقد الفريد: ابن عبد ربه، ج٤، ص٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص٨٦؛ ابن المقفع (عبد الله أبو عمر)، ورسالة الصحابة، دار الثقافة، الدار البيضاء، مطبعة التيسير، د.ت. ص٩ ـ ١١/ ١٤ ـ ١٥.

(٣) وكيع (أبو بكر محمّد بن خلف)، أخبار القضاة، ت ٣٠٦هـ، جIII، ص٤٦.

ويخبرنا مصدر أندلسي مبكر[1] أن المنصور طلب من مالك بن أنس أن يضع موطأه لتوحيد العلم ولإرساله لقواد الجيش والحكام في كل البقاع. وكان مالك يرى أن أي محاولة لتغيير العادات المحلية للمسلمين سينظر إليها على أنها كفر.

ويقارن الباحثان مالك بمجموعة المشرعين الذين اجتمعوا لوضع القانون الروماني بطلب من جوستينيان[2]. ويريان أن مفهوم السنة العباسي عرف نضجا واكتمالا مع المهدي، ابن الخليفة المنصور.

فالأمويون يعتبرون أن سنة الله يمثلها رسوله ويحافظ عليها خلفاؤه، ولكن العباسيين كانوا أكثر اهتماما بالسنة وأكثر حديثا عنها.

ويرى العباسيون أن معاوية أخفق في الحفاظ على السنة الهادية والقدوة الماضية التي جاء بها أئمة الحق عندما اعتبر زيادا بن أبيه أخا له، «فالولد للفراش» ومن ادعى إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله[3]. وهما حديثان دون إسناد قوي.

وأصبح للفقهاء في الفترة العباسية مكانة هامة فكانوا يصحبون الخليفة في الحج ويشهدون توقيع الوثائق الهامة ويجيبون على أسئلة القضاة وكان لهم لباسهم الخاص[4]. وقد وضع القاضي الحنفي أبو يوسف كتاب الخراج حول الضرائب بأمر من خليفته، واستشهد فيه بـ٣٠٠ حديث[5].

---

(1) C. & H., G.C., p86-87.

(٢) المرجع السابق: ص٨٧ «Then the choice was a poor one» فكانت الاختيارات التشريعية محدودة ومالك لا يمكن أن يعوض جمعا من المشرعين.

(٣) المرجع السابق: ص٨٨.

(٤) الأصفهاني (أبو فرج)، كتاب الأغاني، ت٣٥٦هـ، القاهرة ١٩٧٤، ج٤، ص٢٩١.
«كان يعتم بعمامة سوداء على قلنسوة طويلة ويلبس لباس الفقهاء ... أقبل أبو يوسف القاضي بأصحابه أهل القِلانيس».

(٥) المرجع السّابق: ص٨٩.

ويُروى أن هارون الرشيد في آخر سنة من ملكه راسل أبا حمزة الخارجي ودعاه إلى كتاب الله وسنة الرسول، فأجابه أن الهداية في كتاب الله وسنته، وأن الخلفاء غير قادرين على قيادة الأمة روحيا بينما كان هارون يرى أنه قادر على إحياء السنن الهادية عبر الحديث، ومن أطاع الخليفة أطاع الرسول والله.

لقد وضعت سيرة الرسول في ٧٦٧م أي (١٥٠ هـ) وفي نفس تلك الفترة ظهرت المذاهب وتوفي أبو حنيفة في نفس السنة، ومالك في ٧٩٥ م/ ١٧٩هـ أما الشافعي فقد وضع مذهبه في عهد المأمون.

يسمّي شاخت سنّة الرسول قبل الإمام الشافعي «السنة الحية» وهو ما يربط السنة بمفهوم الخلافة الراشدة[١]. ولم تكن السنة حية بالفعل إلا في «أذهان الفقهاء»، ويرى أبو يوسف أن عمر هو آخر خليفة II انتمي إلى السّلف الصّالح أما آخر خليفة مارس سلطة تشريعية فكان هشام[٢]. وقد طمس الأمويون من الذاكرة التشريعية العباسية وهو ما أغلق مدونة سنن الخلفاء وأصبح التشريع آنذاك من حق الفقهاء وحدهم.

إن مفهوم السنة النبوية شكل منذ ظهوره خطرا على سلطة الخليفة. ولذلك حافظ الخلفاء على حق التصرف النهائي في الشرائع انطلاقا من أعمال الفقهاء، ولعل قرابة العباسيين من «الرسول» جعلتهم يمنحون أنفسهم هذا الحق. وقد لاحظت كرون أن المنصور أولى أهمية خاصة إلى الأحاديث المروية إلى الهاشميين وعنهم، وأن المهدي فسر قدرته على إحياء السنة بقرابته من الرسول وهي سنة لم يستطع معاوية إحياءها[٣]. ولكن الفقهاء لم يهتموا بدور القرابة في تحديد السنة، بل قالوا بالإجماع فقد قال عبيد الله

---

(1) C. & H., G.C., p90.

(٢) المرجع السابق: ص٩١.

(٣) المرجع السابق: ص٩٢.

الأنباري للمهدي «يجب أن تحكم بالرجوع إلى كتاب الله ثم إلى سنة رسوله، وفي غياب ذلك باجتهاد ما أقره الأئمة الفقهاء»[1] أو باجتهاد الحاكم بمشورة أهل العلم.

ولا يمكننا في الواقع الحديث عن فترة في التاريخ الإسلامي أفرغت فيها الخلافة تماما من دلالاتها الدينية[2].

VI ـ مراجعة تاريخ الخلافة «المبكّرة»

عندما قضى المتوكل على المحنة في ٢٣٤هـ/٨٤٨م اعترف بأن محاولة المأمون دعم دور الخليفة بما هو قائد دينيّ كانت محاولة فاشلة، وبذلك كان على الخليفة الاكتفاء بالسلطان السياسي ولكن عملية تجريد المؤسسة السياسيّة من كل ما هو ديني لم تكن عمليّة جذرية. إذ جاء الغزالي لإعادة شحن الخلافة بمعناها الديني في مواجهته للرهان الباطني[3].

كان عبيد الله الأنباري[4] قاضيا بالبصرة أُسند له لقب «الإمام العدل»، ولقد أرسل للخليفة «المهديّ» رسالة يستفزه فيها فيقول «**واستخلافه منهم أنبياءه ورسله المرسلين والخلفاء الراشدين والأئمة الفقهاء**»، ووصف هؤلاء بأنهم **الهُداة العلماء ـ الفقهاء** (scholars) الذين يعتبرون في عهد المهدي «أئمة الحق» ويصفهم الأنباري بقوله: «العلماء الخلفاء المعتصم بهم والمعصُومون».

لقد سحب السنيّون من الخليفة سلطاته الدينية بينما اصطفى الشيعة إماما يقودهم عوض الخليفة وانصرفوا إلى بلورة شريعة وعقيدة خاصة بهم. وقد

(١) المرجع السابق: ص٩٣.

(2) C. & H., G.C., p96.

(٣) المرجع السابق: ص٩٨.

(٤) وكيع، القضاة، جII، ص١٢١.

فضل أهل الشيعة الإسماعيلية والإمامية الجمع بين السلطتين، فهم يرون أن إمامهم هو خليفة الرسول كما هو حال الخليفة العباسي فهو **«خليفة لله تعالى في خليقته ولرسله في أمته»**.

واختارت الشيعة الإماميّة والإسماعيليّة لقب إمام لأنه غير مقترن بإراقة الدّماء وبإمكانية الإخفاق السياسي (حُجّة الله في الأرض)، ثم إن لقب خليفة يعني خلافته على كل العالم الإسلامي بمختلف مذاهبه وقد كان علي أمير المؤمنين الوحيد في الأدب الإمامي. وعندما أعلن الفاطميّون أنفسهم خلفاء كان طموحهم يشمل خلافة كل العالم الإسلامي. ورغم أن الإسماعيلية والإمامية استقلّوا بشريعتهم عن السنّة، فإنهم طبقوا على أنفسهم لقبا كان عثمان أوّل من استعمله بشكل موثق. أمّا لقب أمير المؤمنين فأول من استعمله كان عمر بن الخطّاب.

أصبح الإمام «الخليفة» على درجة من الأهمية بحيث جاء الاعتراف به على نفس مستوى الاعتراف بالله، إذ أصبح من الضرورة الشهادة بالإمام بعد الشهادة بالله لإثبات الإيمان[1]. وهذه الشهادة تدعونا نجازف بمقارنتها بمفهوم البابويّة. وقد يكون غياب **البنى الواضحة** في المجتمع الإسلامي المبكّر وراء بقاء نموذج الإمام ـ الخليفة نموذجا «غير ممأسس»، نتيجة حرص المسلمين على الاقتداء بالأوّلين، عبر **التمسّك بالهياكل الإسلامية «المبكّرة» رغم بساطتها، وعدم تلاؤمها أحيانا مع التطورات التاريخية.** وللإمام عند الشيعة «صلاحيات» الخليفة الأموي فهما المُحللاّن والمحرّمان. «فالله فرض عليهما إقامة الحدود».

و يقوم الباحثان هنا بمقارنة بين الخلافة السنيّة والإمامة الشيعية ويحاولان من خلالها بيان التطابق بين هذين المفهومين فما مدى وجاهة هذا

(١) المرجع السابق: ص١٠١.

الاستنتاج؟ هناك حسب الباحثين نقطة أخرى يجتمع فيها الخليفة والإمام وهي علوّ مقامهما فهما «خير الناس بعد النبيّ» فقد اعتبر عبد الملك مثلا «معصوما من خطإ القول وزلل الفعل».

وساد في الأوساط الشعبية الأموية رأي يقر أنه: من كان خليفة لمدة ثلاثة أيام لم يدخل إلى النار فالله لا يحتسب له إلاّ الأعمال الصالحة[1].

أمّا مفهوم «العصمة» فلم يُسند إلا إلى الأنبياء وذلك على عكس ما يرى أهل الشيعة الإماميّة الذين كانوا يقولون بطهارة إمامهم[2]. وقد أدّى مفهوم الخلافة إلى إعطاء الخليفة نفوذا وصلاحيات، سريعا ما أصبحت استبدادية ومُطلقة، وذلك نتيجة لتنامي عدد المسلمين وتصاعد درجة الاختلافات بينهم. فقد أسند الخليفة لنفسه صلاحيات قمعيّة، للسيطرة على كل الخلافات ولاحتكارالسلطتين السياسية والاقتصادية.

و كان الخلفاء والمقربون منهم يدينون بجزء من غناهم لأهل الذمة بفضل الجزية. ثم شرعت شريحة السادة الأشراف في «الذبول» والغياب عن الساحة العامّة خلال النصف الثاني من الحكم الأموي. وقد كان لهذه الطبقة شيء من النفوذ المستقل عن الخلافة لكن هذا النفوذ اضمحلّ شيئًا فشيئًا. وعوّضهم حينئذ حكّام المدن والولاة والقوّاد العسكريّون من حيث النفوذ «الجهوي» وقد دفع يزيد بن المهلّب عامل خراسان حياته مقابل حاجة هؤلاء إلى السلطة. وقد كان بعض سادة القبائل وأفرادها كثيري التمرّد على النظام وهو ما كان سببا في انتصاب الحجّاج وأمثاله لفرض النظام، أو شيء منه.

أمّا كتابات الخوارج فلم تأخذ بعين الاعتبار كل المشاكل المحسوسة التي

---

(١) المرجع السابق: ص١٠٤.

(٢) إضافة إلى مفهوم «طهارة» عائلتين قرشيتين هما الهاشميون والأمويون.

طرحها المشهد السياسي الخوارجي آنذاك تماما مثل المجتمع المغولي ما قبل الإسلامي الذي كان قائما على نظام نظري يفتقر إلى الواقعية. ولكن يبدو أن أعداء الاستبداد لم يتخطّوا الاقتراحات النظريّة وقد يكون ذلك نتيجة قدرة الخلفاء على تجاهل مطالبهم السياسيّة. وإذا ما نظرنا إلى المذهب الإسماعيلي مثلا فإنه عند ظهور دولة إسماعيلية أصبح النفوذ حكرا على بعض أفراد الدولة دون عامتهم[1]. وقد يعود ذلك إلى غياب دستور يحمي الخلافة من خطر الاستبداد رغم ظهور حالات فرديّة أمسك فيها خلفاء غير مستبدّين بمقاليد الحكم.

هناك إذا غياب لضمانات تحمي النفوذ من خطر الاستبداد. وقد بقيت فكرة الشورى نظرية بحتة أمّا في الواقع فجرت العادة على جعل الخلافة وراثية. أمّا فيما يتعلق بالتطور السياسي للعالم الإسلامي فإن مكانة العلماء في الدولة الإسلامية كان لها «ثمن باهظ».

وخلافا لذلك فإنه عندما أسس اليهود شرائعهم بهدف الحفاظ على وحدة الأمة وتماسك الجالية، كان عليهم أن يطيعوا حُكّامهم سواء أكانوا على صواب أم خطإ، وسواء احترموا القانون أم لم يحترموه.

لكنّ الحاكم في الإسلام على عكس البرهمان في الطائفة الهندوسية وعلى عكس الحاخام في الديانة اليهودية، يبقى داخل المنظومة، فهو قائد الجهاد وإمام الصلاة. إذ أن من شأنه التدخل في العبادات وهو ما يخلق تواصلا روحيّا بين الحاكم والمحكوم.

استقرت الدولة الإسلامية الناشئة إذا في قمة الهرم المجتمعي لا في قاعدته، وهو ما كان سببا في سكون النظام السياسي وجموده وغياب أية تطورات فيه. فقد غاب التفاعل بين القمة والقاعدة في المجتمع الإسلامي

---

(١) المرجع السابق: ص١٠٨.

ولم تتغيّر في الحكم سوى العائلات الحاكمة. فقد اقتسم الفقهاء والحكام الأدوار التشريعيّة فاهتمّ رجل السياسة «بالقانون العام» المدني (الجرائم)، أمّا تشريع العبادات و«القانون الخاص» (الإرث، الزواج...) فقد كان من مشمولات الفقهاء، وظهر فقهاء متواطؤون مع الحكام لكنهم فَقَدوا مصداقيتهم بين الفقهاء وأبو يوسف مثال على ذلك. وقد نجح الفقهاء في جعل الحضارة الإسلامية مهيمنة على الدولة وعلى الحياة اليوميّة في المجتمع الإسلامي[١].

ويقوم الباحثان باستثناء من خلال **ملاحظة حول تاريخ نشأة الخلافة** فحواها أنّ أبا بكر لم يكن دائما معتبرا رأسا للدولة. كما يبدو أنه قد وقع إهمال دور أبي بكر بوصفه خليفة، فيزيد بن المهلّب لا يتحدث إلا عن خلافة عمر وعثمان ومن جاء بعدهما[٢]. فهل يعني هذا أن منصب الخلافة لم يكن منصبا طبيعيّا في الفترة التي تلت مباشرة الفترة المحمديّة أي فترة الإسلام الأول. فحتى وإن كان أبو بكر الصديق رأسا للدولة في تلك الفترة فإنه كان من نوع اختلف فيه عن لاحقيه؛ وقد اعتبره الشافعي خليفة ربّه.

ومنح لقب **«أمين الله»** ولقب **«خليفة الله الأوّل»** لعمر وكذلك لقب **«عصمة الناس»** و**«غيث»**، إلى جانب لقب **«أمير المؤمنين»**.

حفريات أو «جينيالوجيا» لقب خليفة الله:

قد يكون لقب خليفة الله بيزنطي الأصل أو فارسي التأثير أمّا الباحثان فإنّهما يعتبرانه سامرّي الجذور. ففي المثال السامري هناك مزج بين السلطتين السياسية والتيوقراطيّة.

---

(١) المرجع السابق: ص١١٠.

(2) "He certainly did not count as an authority to anyone engaged in the elaboration of the law : traditions ascribing legal doctrines to Abu Bakr are practically not existent". Cr. & H., G.C., p 112.

وإن كان الخطاب الإسلامي التقليدي يعتبر الخلافة ميزة تتفرّد بها البنية السياسية الإسلامية وتختلف فيها عن البنى السياسية المعاصرة لها في بيزنطة وبلاد فارس. فإن الباحثين يريان أن الحكم السياسي في الإسلام المبكر متأثر بفكرة فرعون التي تسربت إلى الشرق الأوسط، وإلى روما حيث ظهر المزيج القيصري البابوي. وبذلك ينزعان عن لقب الخلافة في الإسلام صفة التفرّد لإدراجه ضمن المفهوم السائد للسلطة في العالم غير الإسلامي آنذاك.

الفصل الثالث

مقالة الاقتصاد المكّي وعلاقته بظهور الإسلام

I ـ مدخل

كان للتجارة بمكّة دور هامّ في حياة الجزيرة العربيّة كما كان لها حضور هام في الروايات «الرسمية» المتعلقة بنشأة الإسلام. ولكن التجارة الخارجيّة أو «الدوليّة» المكيّة لم تكن في رأي كوك وخاصة كرون في عملها «**تجارة مكية**»[1] بالأهمية التي قد يتوهمها البعض فالوثائق التي تتحدّث عن التجارة المكية تعتبر سطحية وقليلة. وهو موقف ينقض أطروحة وات (Watt) التي تفسّر ظهور الإسلام بسيطرة الثراء التجاري على النظام الاجتماعي والأخلاقي في مكة. ولا يستغرق هذا الطرح من وات صفحة في عمل ضخم. وتستغرب كرون (Crone) عدم وصفه هذه التجارة بشكل دقيق. أمّا العمل الذي اهتم كل الاهتمام بالتجارة المكية فهو عمل لامنس (Lammens) ولكنه في رأيهما عمل تقليدي لا يُعتمد عليه.

(1) Crone P., M.T., Oxford, 1987.

ومن هنا ترفض الباحثة أطروحة لامنس أيضا، وترى أنّ مكّة لا يمكن أن تمثل نقطة تقاطع بين الطرق التجارية شمال ـ جنوب وخاصة الطرق شرق ـ غرب[1].

فالقوافل التي تشق هذه الطريق التجارية تتوقف خمسا وستين مرة خلال رحلتها ومن الصعب أن تكون المناطق الصحراوية الخالية محطات طبيعية مهما كان موقعها. فلِمَ كانت القوافل تقف في خلاء مكة وقد كان بإمكانها الوقوف في الطّائف وهي منطقة أكثر خصوبة. فإن كان بمكة بئر ومكان مقدّس فكذلك للطّائف م لمكة إضافة إلى وفرة موارد الأكل فيها.

ويبدو أن مكة لم تكن مطلقا في الطريق التجارية للبخور. والذهاب من الجنوب إلى سوريا عبر مكة يعني تغييرا للطريق الطبيعية والمنطقية. كما بيّن ذلك كل من قروم (Groom) ومولر (Muller) فهذه الطريق تبعد عن مكة مائة ميل. ورغم أن مكة كانت صحراء بعيدة عن الطريق التجارية للبخور فإن بوليت (Bulliet) يعتقد أن قوتها تكمن في قدرتها على السيطرة على التجارة. ولكن ما نوع السلع؟ خصوصا أنّ السفر من الإسكندرية إلى روما بحرا كان أسرع وأقل ثمنا من السفر برّا عبر الجزيرة العربية.

اعتبر رودنسون (Rodinson) في كتابه «محمد» وعبد الحي شعبان (Shaban) في «تاريخ الإسلام» وشاهد (shahid) في «العرب في حلف سلام سنة ٥٦١م» وفيليب حتّي (Hitti) في بحثه عن عواصم الإسلام، مكّة مفترقا هاما للطرقات التجارية العربية وهي فكرة تبنّاها لامنس وقبلها برنارد لويس (Lewis) وآمن بها تماما فيليب حتّي.

و عندما أعادت قريش بناء الكعبة قُبيل الهجرة استعملت في تشييد السقف

---

(1) "The fact that is more or less equidistant from south Arabia & Syria does not suffice to make it a natural halt on the incense route", Crone P., Meccan Trade, p6.

خشبا جاء من سفينة يونانية تحطمت في ميناء شُعيبة[1] وهناك رواية موازية تقول إن المركب توقّف في جدة، أمّا الرواية الثالثة فتذكر أن المركب كان يحمل مواد بناء مثل الخشب والمرمر والحديد وهي مواد كانت موجهة في الأصل لإعادة بناء كنيسة أثيوبية كان الفرس قد هَدَموها.

ويبدو أن وات اعتمد على لامنس الذي تلوم عليه الباحثة شدة وثوقه من معرفة العمليات المالية الدقيقة في مكة. وقد أعاد كيستر (Kister)[2] النظر في هذه المسألة وقدم عملا ثريا بالوثائق والمراجع ونلاحظ في أطروحته اختلافا عن الصورة التي رسمها لامنس عن التجارة المكية. كما تختلف أعمال شعبان عبد الحيّ عن أعمال لامنس الذي اعتمد على نتائج كيستر ودونر (Donner)[3] وقد اعتمد بدوره على كيستر ولامنس وكلاهما ينقد الروايات التقليدية. أما لامنس فيفتقد في رأيها إلى التعمق في المصادر.

وتتساءل الباحثة عن طبيعة البضائع التي أضفت على هذه التجارة كل هذه الأهمية فسمحت لها بهذا التوسع وعن نشأة الإمبراطورية التجارية في مكان غير متوقع.

تقرّ كرون أنّه كانت هناك مراكز تجارية في الجزيرة العربية نشأت في مواقع خالية وجافة مثل مكة وعدن. ولكن عدن وغيرها من المدن العربية الساحلية تستفيد من موقعها الساحلي وتكاد تدين بوجودها للبحر[4]. أمّا مكة فكانت مركزا قاريا داخليا يلتقي في بعض النقاط مع «شبوة» التي كانت تسيطر على المناطق المُنتجة للبخور. وكان لمكة ميناء صغير يسمى شعيبة

---

(١) جدّة اليوم.

(2) C.R., M.T., p8.

(3) C.R., M.T., p4-5.: Journal of the Economic and Social History of the Orient 8, 1965, p117-163.

(4) C.R., M.T., p3-11.

كما أن القرآن يذكر كثيرا البحر والإبحار ولم يكن هذا الميناء جار (Jar) كما ذكر ذلك دونر فقد كان جار ميناء المدينة إلى أن جعل عثمان جدة الميناء المكي الجديد[١].

وتتفق المصادر على أن المكيين تاجروا مع الأثيوبيين ومع الروم عبر البحر. إذ هناك بعض المصادر مثل المعجم الصغير لسليمان بن أحمد الطبراني الذي يروي أن الصحابة اعتادوا على المتاجرة بحرا مع سوريا أي مع الروم.

وتلاحظ الباحثة أنّ مراكز تجارة القوافل كانت تقع في مواضع أقل عدائية من مكة وأقرب إلى الحرفاء (والمدن البيزنطيّة تشهد على ذلك). ولم تكن مكة جسرا لشبه الجزيرة إلا إذا ما تعسّفنا في تأويلنا للخريطة. فالسفر برّا بين نجران وغزّة يساوي المسافة بين روما والإسكندرية (٢٥٠ ميلا) وذلك دون أن نحتسب المرور من مكة وتقضي «القافلة» شهرا في الذهاب من مكة إلى سوريا وشهرا آخر في العودة إليها. وهي الحجّة الّتي اعتمدها المكّيون لتكذيب محمد عندما روى رحلته الليلية إلى «أورشليم» (تجربة الإسراء والمعراج). ويرى وات في «محمد في مكة» وفي «محمد نبيّ ورجل دولة» أن نهاية القرن السادس الميلادي شهدت سيطرة مكة على أغلب البضائع القادمة من اليمن إلى سوريا وهو طريق هام يضمن للغرب الحصول على البضائع الهندية الثمينة.

كانت مكة نقطة عبور بين الهند وإفريقيا والمتوسط. وهي شبكة تجارية طويلة المسافة: تضمّ تجارة البخور والتوابل والعبيد والحرير وغيرها من البضائع وتكفي لتكون مكة نقطة عبور هامة.

---

(١) وهنا تنقض كرون أطروحة دونر كما رفضت في البداية أفكار وات ولامنس حول أهمية التجارة المكية. ونحن في هذا الموضع أمام جيل جديد من الباحثين جيل ينقد الروايات الإسلاميّة والأطروحات الاستشراقيّة الأولى. انه حوار ثلاثي الأطراف. المرجع السابق، نفس الصفحات.

ولكننا إذا ما عدنا إلى كيستر فإننا نلاحظ أن التجارة المكية كانت تكتفي ببضائع أكثر بساطة وأقل قيمة من تلك التي عوّدنا عليها الأدب الإسلامي التقليدي.

كانت التجارة العالمية في مكة تتضمن بضائع من قبيل الجلود والملابس ويعلن المكيون تواضع ثمنها ويشاطر سبرنجر «Sprenger» كيستر رأيه في أن الجلود[1] هي البضاعة الأولى في التجارة المكية لا البخور والتوابل كما ورد في أوساط المستشرقين القدامى.

ولكن يبدو أن كلاً من الأطروحتين غير قادرتين على تفسير لغز اسمه التجارة المكية. فالجلود والملابس لا تكفي لمنح التجارة المكية الأهمية التي كانت تكتسبها. هناك كثير من الأفكار المسبقة التي تحدّد نظرتنا إلى هذه التجارة.

أمّا راثجنز (Rathjens) فيعتقد أن عرب الجنوب تعاطوا تجارة البخور منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، ثم إنّ الاتصالات الأولى بين سكان المتوسط وسكان المحيط الهادي تمت عبر طريق البخور. ويبدو أن هذه التجارة عرفت أوجها حوالي ٩٠٠ق.م عندما زارت ملكة سبأ الملك سليمان، وعندما أصبح العرب يسيطرون تمامًا على الطريق البحرية المؤدية إلى الهند. ويبدو أن بلقيس خلال زيارتها تلك ألقت بالتوابل تحت ساقَيْ سليمان ولكن راثجنز لم يحدّد إذا ما كانت هذه التوابل عربية أم ذات أصل عربي ـ هندي.

وممّا لا شكّ فيه هو أنّ العرب زوّدوا مصر بالتوابل والأقمشة والأحجار الكريمة الهندية. كما يبدو أنهم زوّدوا العراق القديمة الآشورية واهتمّوا بتوفير الأمن في طرق البخور. وهناك من رأى أن التجارة بين بابل والهند فشلت على يدي العرب عند سيطرة آخيمنيدس على العراق[2].

---

(1) C.R., M.T., p98.

(٢) وتحيل الباحثة على عمل كيندي: =

ويبدو أن العرب كانوا يعرضون بضائعهم الهندية على الشرق الأدنى وإفريقيا. لأنّ خبرتهم الملاحية لم تكن لتسمح لهم بالإبحار في البحر الأحمر أو الخليج الفارسي، إذ كانت سفنهم بدائية الصنع، وبذلك كانوا ينقلون البضائع على القوافل ويوصلونها إلى شواطئهم دون تخطيها أو عبورها. ورغم ضعفهم الملاحي فإنهم كانوا قادرين على طرد الهنود من البحر الأحمر، وذلك لشدّة غيرتهم وحرصهم على الحفاظ على سيطرتهم التجارية تلك. ولكننا نبقى في حاجة إلى مزيد المعلومات عن هذه الفترة المبكرة[١].

أما الوصف الّذي يمكن أن يُعتمد عليه فهو المشهد التجاري في سبأ القديمة حوالي ٩٠٠ق.م وقد ورد في وصف بلين Pline الروماني (ت ٧٩م)، وبريبلوس Periplus (ت٥٠م). كما يمكننا أن نتأكد من تواصل هذا المشهد إلى حوالي ٤٠٠ق.م وذلك فيما يخص المبادلات بين الهند والعالم اليوناني ـ الروماني. فهل أخذ المكيون على عاتقهم مهمة توفير البضاعة للروم؟ وهل اعتمدوا في ذلك على الطريق القديمة لتجارة البخور؟ وهل كانوا يروّجون آنذاك البخور العربي، والعاج والذهب من شرق إفريقيا، والتوابل من الهند، والحرير من الصين؛ كما ذهب إلى ذلك لامنس ووات وغيرهما؟

بيد أن كرون تحترز من هذه التواريخ وترى أن تجارة البخور والتوابل الجنوبية، لم تكن بذلك القِدَم الذي نسب إليها. وتقرّ بأن آخر خبر جاءنا عن التجارة البرية أو الطريق التجارية البرية يعود إلى القرن الأوّل أو بداية القرن الثاني للميلاد. كما يبدو أن تجارة العبور البحريّة ظهرت مبكرا.

= J.Kennedy The Early Commerce of Babylon with India p.271. (Journal of the Royal Asiatic Society 1898, pp241-273).

(١) لم يكن المكّيون يبحرون، بل كانوا يستأجرون «خدمات» من يتقن ذلك، مثل أزد البحرين كما أشار إلى ذلك فيكتور سحاب في كتابه إيلاف قريش، ص٤٢٨.

و لا تروي المصادر الإسلامية الأولى بل لا تعلم شيئا عن سيطرة مكة على هذه البضائع أما المصادر اليونانية التي يفترض أنّها «حريف» استقبل هذه البضائع فإنّها لا تعلم شيئا عن مكة. ثمّ تضيف: لقد كانت هناك تجارة مكية لا شك في ذلك، لكنّها لا تكاد تمت بصلة لتلك التي تصوّرها لامنس، ووات أو من تبعهما وهم كُثُر.

II ـ مراجعة تاريخ التجارة المكية

إن التجارة المكية لم تكن تجارة عبور ولا تجارة يمكنها أن تثير اهتمام المصريين أو غيرهم كما لم تسيطر على أية طريق في الجزيرة العربية.

وتلاحظ كرون أنه لم ترد أية إشارة عن ميناء غزة في المصادر العربية، (دون أن تدقّق في تحديدها) وهو ما يعني أن العرب لم يكونوا على دراية كافية بغزة وخصائصها.

وتمضي كرون في هذه الملاحظات بقولها: لو كان المكيون وسطاء، في تجارة بعيدة المدى كما وصف ذلك أدب الجيل اللاحق (وتقصد بذلك أدب القرن الثاني للهجرة)، فلماذا لا نجد صدى ذلك في أدب «حرفائهم»؟

إن الأدباء اليونانيين واللاتينيين قد كتبوا عن جنوب الجزيرة الذي وفر لهم التوابل، وقدموا معلومات عن المدن والقبائل والنظام السياسي وتجارة القوافل في القرن٦؛ كما كتبوا عن الحبشة، وبشكل عام كانت مكانة الجزيرة العربية هامة في الآداب غير الإسلامية. لكن لا وجود لإشارة عن قبيلة قريش باعتبارها «مركزا تجاريا» في الأخبار اليونانية واللاتينية والآرامية والقبطية، أو غيرها التي كتبت قبل الفتوحات.

وتظهر مكة في كتابات بلين[1] الذي كان يُسمّي جدة «ميناء مكة»[2]، أما

---

(1) C.R., M.T., p134. (Dabanegoris regio ،التاريخ الطبيعي، بلين)

(2) Portus Machorabae.

بطليموس فسماها في جغرافيته «ماكورابا». وهي شهادة تعود إلى القرون الأولى للميلاد والقرن السابع الذي ازدهرت فيه تجارة مكة الإسلاميّة إلى جانب أن ربط ماكورابا بمكّة هو محاولة تأويل، تشكّك الباحثة في وجاهتها.

١ ـ مكة/سوريا:

اعتبر المؤرّخون الطريق بين مكة وسوريا النهاية الشمالية لطريق البخور. ويقال أنها كانت تحت نفوذ الغساسنة وأن القرشيين تمكنوا من «طردهم». ولكن كرون ترفض هذه الأطروحة فالبند الخامس من معاهدة السلام بين فارس وبيزنطة، يدل بشكل قاطع على أن الغساسنة واصلوا تجارتهم وسيطرتهم على القسم السوري من طريق البخور. وتستشهد بسيمون[١] الذي تحدث عن ذلك البند الذي يعود إلى ٥٦١م.

ويأمر هذا البند العرب بأن يحملوا بضاعتهم إلى «دارا» ويمنعهم من بيع بضاعتهم في بيزنطة وفارس. وتخلص كرون إلى استنتاج ينفي عن المكيين أية سيطرة على تبادل البضائع بين شمال الجزيرة العربية وجنوب سوريا. وتستدرك قائلة «قد يكون العرب سيطروا فعلا على تجارة الجلود في شمال الجزيرة ولكن يصعب إثبات هذا الأمر أو نفيه».

٢ ـ اليمن/مكة:

لقد اعتبر المؤرّخون الحدود الجنوبية أو النهاية الجنوبية لطريق البخور تحت سيطرة المكيين منذ غزو الحبشة لليمن حوالي ٥٢٥ م.

لكن مفاوضات جوستينيان مع «إيزيمفايوس»[٢] توحي بأن اليمن هو من كان يتمتع بنفوذ سياسي في شمال الجزيرة على الأقل في بدايات حكم

(1) CR., M.T., p138. : Simon, Hums et Ilaf p 226.

(٢) هو «سميفة» ملك الحبشة.

جوستينيان ٥٢٧ ـ ٥٦٥م. ثم حل الفرس محلهم لمزيد السيطرة على الجزيرة والتأثير فيها.

وقد جاء اهتمام الحبشة وفارس باليمن نتيجة لأهميتها الجغرافية في الطريق التجارية الشرقية.

قد نتفق مع كرون في وجاهة ملاحظتها هذه، ولكن ما الذي يمنع إمكانية التطور التدريجي لتأثير المكيين في تجارة جنوب الجزيرة العربيّة في أواخر القرن السادس وبداية السابع، فالمثال الذي تقدمه كرون لا يتخطى النصف الأول من القرن السادس.

تلاحظ الباحثة من جهة أخرى أنّ محمدا كان عند وقوع حلف الفضول في العشرين ولذلك فلا يمكن لهذا الحلف أن يكون أثر فيه[١]، فقد تم تقريبا حوالي ٥٩٠م.

وتقدم كرون أهم نتائجها بعد تحليل شخصي، يكاد يكون انطباعيا. وتحيل فيه إما على مصادر غير إسلامية أو على مواضع أخرى من كتابها أو من كتب زملائها منطلقة في ذلك من نتائج بعض المستشرقين دون اعتماد أدلة واضحة. وفي ذلك شيء من التخمين الذي لا يستند إلى أدلة تاريخية واضحة وشيء من التجاهل المحيّر للمصادر الإسلاميّة.

وتلاحظ أنّ القوافل التي تنقل العطر من عدن إلى بيزنطة وفارس يمكن أن تكون يمنية، وليس هناك أدلة قاطعة على أنها قرشية، وأنّ أصحاب القوافل الذين ينقلون العطور من عدن إلى بيزنطة وفارس هم أيضا يمنيون[٢]. وقد كانوا يترددون على دومة الجندل. وكان القرشيون حسب

---

(1) "The crucial commercial expansion of the Meccans would thus have taken place so late that it cannot have affected Muhammad's background much, though it could still be if importance for the conquests, but even this argument does not work ...". CR. M.T., p143.

(٢) أو على الأقل ليسوا بقرشيين.

ابن حبيب[١] يحمونهم من النهب. أما قوافل المكيين لليمن فلا نجد لها ذكرا في المصادر. وكالعادة تردد كرون بأسلوب تلميحي دون أن تتعمّق بتقديم الأمثلة والوثائق: «أن الخبر القائل بأن السيطرة التجارية انتقلت من اليمنيين إلى المكيين ليس بالضرورة صحيحا، بل قد يكون صحيحا أو خاطئا وهذه هي المعلومة الوحيدة التي وصلتنا ولا نملك وسيلة لدعمها أو دحضها».

وتضيف كرون في بحثها حول التجارة المكية وعلاقتها بنشأة الإسلام أن «القوافل الّتي تنقل العطور من عدن إلى بيزنطة وفارس ليست عربية بل يمنية ـ فارسية»[٢] وتعود لإثبات رأيها إلى مصدر عربي هو كتاب الأزمنة والأمكنة للمرزوقي (ت ٤٥٣هـ)[٣].

وقد أردنا التثبت من هذه المعلومة فعدنا إلى الصفحة الّتي أحالت عليها الباحثة في عملها، فلم نجد حديثا عن التجارة القرشية بل حديثا عن الصناعة العربية[*]، وهي نقطة تفطن إليها فيكتور سحاب وآخذها عليها في ملحق خصصه لبحثها[٤].

---

(1) CR., M.T., p143-144. (ابن حبيب، المحبّر، ص٢٦٤).

(2) C., M.T., p95.

(٣) المرزوقي (أبو علي الأصفهاني)، كتاب الأزمنة والأمكنة، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف، الهند ـ حيدر آباد ـ الدكن، ١٣٣٢ هـ. (إتقان العرب صناعة طيب الخلق وبيعه لغير العرب) ج٢، الباب الأربعون، ص١٦٤.

(*) «وآخر من عشرهم الأبناء من فارس، غلبوا على اليمن، وكان لا يشري في أسواقهم ولا يبيع؟ (التحقيق) وكان طِيبُ الخَلق جميعا بها يُعبَّأ، ولم يكن أحد يحسن صُنعه من غير العرب، حتّى أن تجار البحر لترجع بالطِيب المعمول تفخَرُ به في السّند والهند وترتحل به تجار البرّ إلى فارس والرّوم، وإذ بالناس على ذلك إلى اليوم ما يحسن اليوم عمله إلاّ أهل الإسلام بعدن» [المصدر السابق: نفس الصفحة].

(٤) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، رحلة الشتاء والصيف، ط١، المركز الثقافيّ العربي، ماي ١٩٩٢، ص٤٢٢.

كما أننا لاحظنا فصل الباحثة بين العرق اليمني والعرق العربيّ فهل إن هذا الفصل فعليّ وقائم الذات، أم أنه يعكس موقفا إثنيّا يحصر العرق العربي في موقع جغرافي معيّن. فإلى أي حدّ يمكن أن نقبل فصل الباحثة بين التجارة اليمنية والتجارة العربيّة في حديثها عن «التجارة العربيّة العالمية»؟

إن فيكتور سحاب يعتبر هذا الإقرار بتجارة مكية[*] دولية إقرارا غير مباشر بوجود تجارة عربية دولية، ومحاولة هروب من الاعتراف الفعلي والصريح بوجودها[١].

لقد غفلت الباحثة عن عنوان الباب الّذي استقت منه معلومتها وهو «في أسواق العرب»، وقد عدّ المرزوقي عدن وصنعاء ودومة الجندل من محطات التجارة العربية[٢].

ونلاحظ عند التدقيق في فقرات هذا الباب، أن المرزوقي يفصل بين تجار البحر وتجار البر إذ يقول: «ولا يرتحل منهم إلا من بقي من بيعه شيء ولم يبعه فيوافي الناس بعدن من بقي معه من تجار البحر شيء، ومن لم يكن شهد الأسواق الّتي كانت قبلها ـ وكانت تقوم من أوّل يوم من شهر رمضان إلى عشر يمضين منه...» ثمّ يقول: «حتّى إن تجار البحر لترجع بالطّيب المحمول تفخر به على السند والهند، وترتحل به تجار البر إلى فارس والروم».

إن حديث المرزوقي عن تجار البحر والبر لا يحدّد إن كانوا عربا أم غير عرب بل يخبرنا عن اختصاص البعض في الملاحة البحرية واختصاص

(*) «... ثمّ ينقشع الناس فيها إلى مثلها وكانت تعشرهم ملوك حِمْيَر ثمّ من ملك اليمن من بعدهم وآخر من عشرهم الأبناء...» [كتاب الأزمنة: ج٢، الباب الأربعون، ص١٦٤]؛ ويدل حديث المرزوقي هذا على أن أهل اليمن عرب عشرهم ملوك حمير، وأبناء فارس لكنهم عرب.

(١) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٣.

(٢) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج٢، الباب الأربعون، ص١٦٤.

البعض الآخر في تجارة القوافل. والأرجح أن تجار البحر هم من الأزد[١] الّذين كانت القوافل «تستأجر» خدماتهم، أمّا تجار البر، فهم تجار القوافل الّذين يحذقون السير في الصحاري وهو ما يجعلنا نذهب إلى ما ذهب إليه سحاب من كونهم من العرب ومن قريش على الأخص.

كما أن حديث المرزوقي عن تجار البحر وتجار البر يؤكد ما ذهب إليه لامنس ووات من وجود طريق بحرية «إلى السند والهند» وأخرى برية «إلى فارس والروم»[٢]، وهو ما قلّص دور البحر الأحمر بسبب الاضطرابات السياسية ومهّد لازدهار التجارة القرشية الّتي سيطرت عبر الإيلاف على الطريق التجارية البرية بين اليمن عدن وصنعاء وفارس والروم.

٣ ـ الحبشة/مكة:

كانت التجارة بين بيزنطة والحبشة بحريّة كما كان الأمر بينها وفارس. ثم إننا لا نملك شهادات عن حصول العرب على بضائع «أثيوبية».

كما أننا يجب أن نتخلى عن الرأي القائل بسيطرة قريش على التجارة بين شرق إفريقيا والبحر المتوسط[٣].

٤ ـ مكة/العراق:

يعتبر وات وبعض المستشرقين أنّ المكيين افتكوا المشعل من اللخميين في الحيرة على إثر حروب الفجار[٤]. لكن كرون تقوم بمراجعة هذه الأطروحات وتؤكد أن إمبراطور فارس هو من قضى على مملكة اللخميين في ٦٠٢. ومن جهة أخرى تعتقد أن قريش لم تنتصر في حروب الفجار،

---

(١) سحاب، نفس المرجع، ص٤٢٥.

(٢) المرزوقي، الأزمنة، ج٢، الباب الأربعون، ص١٦٤.

(٣) «قريش» في الموسوعة الاسلاميةE..I . وات.

(4) CR., M.T., p145.

لكن الطرفين تعبا من الصراع. وقد كان صراعا قبليا لا صراعا على السيطرة التجارية. وتضيف أن قصص حروب الفجار هي أقرب إلى الأدب الملحمي منها إلى التاريخ السياسي والاقتصادي والتجاري.

لقد تمثلت النتيجة التجارية الوحيدة لمشاغبات البراض في عدم انتظام عكاظ خلال تلك السنة. وإذا ما اعتبرنا أن لهذه الصراعات القبلية أهدافا تجارية وسياسية بعيدة المدى، فإننا في رأي الباحثة نصوغ تاريخا تجاريا خاطئا.

كما تخلص المؤرخة إلى تأييد أبي سفيان[1] الذي وصف العراق بأنها أرض لا يسمح فيها للقرشيين بالمتاجرة.

III ـ طبيعة التجارة المكّية

ترى كرون أنه يصعب تحديد طبيعة التجارة المكية الحقيقية ولكنها ترجح أنها تجارة محلية إنتاجا واستهلاكا أو سوقا. وتعتقد كرون أن العرب تعاملوا تجاريا كما نبيّن في هذا الجدول:

	المبيعات (التصدير)	المشتريات (التوريد)
«سوريا»	الجلود، الثياب، السمن وربما الجمال، البضائع المصنوعة من الجلود، العطور...	السلاح والغلال والقمح وربما الزيت، وأحيانا العطور، ومن «سوريا» ومصر اللباس والقماش الرفيعين.
اليمن	الحمير	القماش واللباس الرفيعان، العبيد.
الحبشة	الجلود	السيوف الهندية والأغذية والعطور التي يبيعونها فيما بعد في حدود سوريا.

(١) حليف براض المكي.

يوضّح هذا الجدول موقف كرون[١] القائل بأن التجارية المكية رعويّة[٢]، تقتصر على جلب الحاجيات الأساسية وبعض الكماليات من أطراف الهلال الخصيب. وهي ترد في هذا الموقف على الجيل السابق من المستشرقين الذين اهتموا بموضوع التجارية القرشية؛ وترفض اعتقاد لامنس بأن العرب استوردوا كماليات متنوعة[٣]. وتوافق الرأي القائل بأن المكيين تاجروا بمواد رعوية مقابل مواد فلاحية ينتجها فلاحون مستقرون.

وتمضي كرون في ملاحظتها فتقارن ما جرى في بداية القرن السابع بما اشتغل به أهل الحائل في القرن التاسع عشر[٤] مستدلة على ذلك بكتاب موسل (Musil) «شمال نجد». وتؤكد أن وصف موسل لعلاقة الحائل التجارية بالعراق في القرن ١٩ شديد الشبه بما نجده في المصادر عن علاقة مكة بسوريا[٥] في القرن ٧.

فالتجارة المكية هي إذا تجارة تولدت عن حاجات المكيين لا عن طلبات الإمبراطوريات المجاورة. ولم تكن الجزيرة إذا المحطة الأخيرة لتجارة طويلة المسافة ولكنها كانت المكان الذي تركزت فيه هذه التجارة.

وكان المكيون ينشطون في غرب الجزيرة العربية من نجران إلى جنوب

---

(1) CR., M.T., p149-150.

(٢) فكيف يمكن لتجارة من هذا القبيل أن تقوم في مركز حج مثل مكة؟

(3) CR., M.T., p151 : Lammens H., La République Marchande, p47.

(4) CR., M.T., p151. "the meccans, in short, are presented as having exchanged pastoralist products for those of the settled agriculturalists within their reach, an activity also engaged in by the inhabitants of nineteenth century Hail". (Musil A., Northern Negd, p241).

(٥) يرى موسل ان حضر مملكة راشد كانوا يرسلون ٤ قوافل سنويا على الأقل الى العراق ، وكانوا يرسلون الصوف ووبر الماعز والجمال والسمن وشحوم الجمال وسروج الجمال. وكان هؤلاء يصطحبون باعة الماعز والماشية والبدو الذين كانوا يبتاعون الثياب والطعام.

سوريا وصحرائها، ثم يزوررون دومة الجندل، ومنها يقومون بزياراتهم إلى الحيرة وهو ما يفسر جهلهم بطريق العراق انطلاقا من مكة[١].

وفي غرب الجزيرة العربية كان العرب ينظمون أسواقهم السنوية خلال الأشهر الحرم في عكاظ ومجنة وذو المجاز ومينا الواقعة قرب الطائف ومكة. كما شكلت بدر سوقا تجارية سنوية في شمال مكة، ومثلت حباشة[٢] سوقا مماثلة في جنوبها. أما في وسط الجزيرة وشرقيها فلم يكن هناك نشاط تجاري يذكر.

وتصف المصادر، في رأي كرون، نشاط المكيين بأنه نشاط يمتد من سوريا إلى حدود اليمن مع امتدادات غامضة إلى حضرموت في الشرق وأثيوبيا في الغرب. وهي تجد هذه الشبكة التجارية غريبة. لقد تاجر العرب في الحقيقة في سوريا لا مع سوريا ولم يتاجروا مع الجزء البيزنطي منها ولا مع الساسانيين بالعراق. وقد تاجروا في مناسبات محدودة في جنوب سوريا والحيرة ولم تكن تجارتهم تجارة توريد وتصدير بقدر ما كانت تجارة توزيع لمواد متنوعة في نطاق الجزيرة[٣]. وقد أكد ابن الكلبي أن المكيين كانوا تجار العرب بمعنى موزعيهم[٤].

وكانوا يبيعون مواد فلاحية رعوية إلى جانب بيع الحمير وشراء الجمال والخرفان[٥].

---

(1) CR., M.T., p151.

(٢) حباشة منطقة بجنوب الجزيرة بين جنوب غربي الحجاز واليمن.

(٣) كانت سوريا وحدودها المصرية تمثل التجارة الأكثر استقرارا في تلك المنطقة.

(٤) لقد باع رجل جمالا لأبي جهل الذي رفض الدفع فسوى محمد الوضعية ـ وباع سلمي جمالا لمكي رفض الدفع، وباع هذلي ماعزا في مكة.

(5) "Quraysh selling donkeys in the Sarat and buying camels and sheep presumably for their own use, in Mecca" CR. M.T., p153, note 29/ note 56 *ch8 * p179

وترى كرون أن مكة وسوريا واليمن هي أماكن كان يتزود منها القرشيون بالبضائع. فلا وجود لشبكة تجارية واضحة. والروايات التي تضخم دور تجار قريش ليست إلا «روايات «شوفينية» عنصرية مستوحاة من القرآن»[1].

كان تجار عقيل يبيعون الجمال بالجملة لسوريا ومصر ويجلبون بضاعة مثل القهوة والأرز والتوابل والسلاح لتوزيعها على العرب في «قصيم»[2]. ولا يمكن بذلك في رأي كرون أن ننسب إلى القرشيين الهيمنة على الطرق التجارية العربية ولا على التبادل التجاري في كامل الجزيرة.

وفي ههذا السياق تتساءل كرون هل كان تجار مكة يسيطرون على تبادل السلع خلال الحج في تلك المنطقة أم لا؟ ذلك أنه يبدو لها من الصعب إثبات هذا الأمر بشكل قطعي.

كان استعمال السلاح في الأشهر الحرم مخظورا وهو ما يشجع عددا هاما من العرب على ارتياد أسواق مثل عكاظ الذي كان يرتاده القرشيون وأهل هوازن وخزاعة وغطفان وأسلم الخ...

وفى عكاظ كان أهل الحيرة يبيعون البضاعة العراقية ويشترون بضاعة يمنية. أما العبيد والجمال والسروج والسمن والحجارة الكريمة وكان يتكفّل غيرهم[3] ببيعها. أما تجارة الزيت والجلد في عكاظ فإن كرون تنفي احتكار القرشيين لها[4].

---

(١) تستشهد الباحثة في هذا الموضع بالنص القرآني البقرة ٢، ١٢٦ «وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير»: CR. M.T., p154.

(٢) «كانوا يشرفون على إيداع السلاح في مكة»: CR. M.T., p156.

(٣) لا توضح كرون من هم «غيرهم».

(٤) وكون القرشيين يحظون بالاحترام في عكاظ لا يعني انهم اعظم شانا من غيرهم.
CR. M.T., p154.

والشاهد المعتمد ليس شاهدا قويا، وهو يكفيها رغم ذلك لتبني طرح جريء يستدعى تريثا قبل إصدار هذا الحكم على التجارة المكية[١].

ثم تضيف كرون أن النصوص توحي بأنه يمكن الاستغناء عن المكيين في مشهد الحج. وترى أن عكاظ وبعض هذه الأسواق قد استمرت في «الإسلام المبكر» إلى نهايات العصر الأموي أو بدايات العباسي. وهو ما يدل على تواصل العادات التجارية الجاهلية واستمرار البنى الاقتصادية ما قبل ـ الإسلامية.

ترى كرون انه من الغريب أن يقوم المكيون برحلة طويلة على مدى شهر لبيع مواد توجد في سوريا، بدعوى أنها أقل من ثمنها المحلي ومن غير المنطقي أن يقع هذا التبادل على امتداد مسافة غير معقولة[٢] خاصة أن المكيين سيعودون بمواد محلية من النوع نفسه الذي باعوه !

ولكن كرون تتناقض أو تستدرك بعد بضعة أسطر، عندما تقوم بملاحظة وجيهة، تأخذ فيها بعين الاعتبار العامل الانتروبولوجي. فتلاحظ أن السفر هو طريقة عيش أخرى للبدو، وأنهم لا يحتاجون إلى مصاريف هامة في عملية الترحال تلك.

وتخلص كرون إلى نتيجة «ثورية»، هي أن المركز التجاري لقريش كان أقرب إلى سوريا[٣] من مكة الحديثة[٤].

إن البصرة وأذرعات وزرقاء ومعان وسراة وغزة أماكن يتقن المكيون وصفها، مما يدل على استئناسهم الواضح بها. هذا إلى جانب معرفتهم الدقيقة بالمدن السورية مما أثار اهتمام لامنس[٥].

---

(١) أبو سفيان كان يبيع الزبيب في عكاظ، CR. M.T., p156.

(٢) عكس المسافة الفاصلة بين «الحائل» والعراق.

(٣) هناك مكانان لعبا دورا هاما في حياة الرسول هما جنوب سوريا وشمال الحجاز من جهة، والسرات وجنوب مكة الحديثة من جهة ثانية.

(٤) في شمال الحجاز بحيث يكون قريبا من البصرة وأذرعات وغزة.

(5) CR., M.T., p156 (Lammens, La Mecque à la veille de l'Hégire ; Beyrouth, 1924, p154).

وتعترف الباحثة أن قريش تاجرت في الأسواق السنوية وهي أسواق قريبة من الطائف ومكة الحديثين. ولا تنفي إمكانية وجود جالية قرشية في الشمال نجحت تجاريا وأرسلت قوافل إلى اليمن في بعض المناسبات.

وتعترف من جهة أخرى أن اليمن والحبشة كانتا حاضرتين في أدب النشأة الإسلامية. وأنه لا يمكن أن يكون للتجارة القرشية معنى دون أن نتعمق في المدونة الإسلامية كلها.

لكن كرون تسعى إلى زحزحة المركز المكي «من عرشه»، وتشكك بذلك في موثوقية المصادر الإسلاميّة الأولى التي تزعم أن مكة كانت مركز التجارة القرشية. فتتحدث عن ضرورة التمييز بين مكة والتجارة القرشية. وتنفي عن مكة منزلة الريادة، فهي بالنسبة إليها، لا يمكن أن تمثل مركزا لجمع البضائع[1]. وليست إلا نقطة عبور لأهم السلع التي تتاجر بها قريش، لأن أهم عمليات البيع والشراء كانت تجري خارج مكة.

وتستنتج كرون أن كل محاولاتها لإعادة بناء طبيعة التجارة المكية بقيت دون جدوى، لأن ما وصلنا عنها هو أخبار عن الرواة الأوليين وعن تصورهم لما كانت عليه مكة.

وتلفت انتباهنا هنا إلى أنّ مكة هي مشكل لا يقل أهمية عن مشكل التجارة المكية وتعلن أنها ستحاول أن تبين غياب معلومات مؤكدة وواضحة عن مكانها وطبيعتها.

وتتساءل لماذا تمثل التجارة المكية مشكلا؟ ولماذا لم تُطرح تساؤلات عن أدب القرنين ٢ و٣ للهجرة؟ فغياب الحديث عن هذا الموضوع هو في حد ذاته إشكال.

---

(1) CR., M.T., p164.

فواقع التجارة العربية هو وجود مراكز توزيع صغيرة ومتعددة لا مراكز جمع وتخزين.

IV ـ الحرم والتجارة المكية

يرى دونر أن مكة كانت تجمع بين الوظيفة المقدسة عبر «مؤسسة» الحج والوظيفة التجارية عبر السوق السنوية[١]. أما مونتغومري وات فيعتقد أن قداسة المكان جعلت مكة مركزا تجاريا آمنا. وهو يربط بهذا نشأة النشاط التجاري بظهور الحرم.

ولكن كرون تتساءل عما إذا كانت أسباب الأمن متوفرة في فترة الحج فحسب أم كامل السنة؟

إننا نجد كثيرا من المعطيات حول نشأة الإسلام في الشمال الغربي للجزيرة وهي نفس المناطق التي تمركز فيها اليهود.

وتظهر الباحثة احترازها من الرأي السائد لكل من كتب بشأن ارتباط الكعبة والتجارة المكية ارتباطا تاما[٢]. وترفض أن تصبح هذه الفرضية أمرا محتوما[٣]. وتحتاط من ربط «ماكورابا» بطليموس بمكة فليس هناك ما يخبرنا بشكل دقيق عن تطابقها. وتضيف أنّه ربما كان القرشيون قد تاجروا قبل أن يستقروا بمكة. فهناك كتابة تعود إلى حوالي ٢٧٨ ـ ٢٧٠م تصف جماعة كانوا ضيوف ملك حضرموت وتستعمل في ذلك كلمة «قرشتن» «Qrshtn»[٤] إلى جانب ممثلين عن تدمر[٥] وكلدانيين[٦]

---

(1) CR., M.T., p168/ F.M.Donner The early Islamic Conquests, p51.

(٢) هناك معلومات ومعطيات حول نشاط تجاري في الجنوب وارتباط هذا النشاط بقبائل جنوبية مثل خزاعة.

(٣) لامنس، مارغولويث Margoliouth، رودنسون، عبد الحيّ شعبان، فيليب حتّي وكيستر.

(4) CR, M.T., p169. (A.Jamme, ed and tr, the Al Uqla texts, Documentation Sud-Arabe, III, pp 8, 44 (Ja, 919, 931). Répertoire d'Epigraphie Sémitique VII, nos4, 859, 4, 862)

(5) Palmyrenes

(6) Chaldaeans

وهنود[١] وتلاحظ أن هذه الكلمة اعتبرت موافقة لكلمة قرشيات[٢].

وترى كرون انه إذا كان القرشيون يتمتعون في القرن الثالث[٣] بمكانة تجارية هامة، فلا علاقة لقداسة الكعبة بتجارة قريش.

وقد يكون القرشيون مارسوا التجارة، قبل استقرارهم بمكة. أو تكون مكة، عرفت نشاطا تجاريا قبل استقرارهم بها.

وتتساءل كرون عما إذا شكلت مكة سوقا خلال الحج. وتؤكد أن هناك إجماعا للأخبار والروايات القديمة على أن مكة لم تكن سوقا للحج. وترى أن هناك قائمة ما قبل ـ إسلامية تذكر الأسواق التي كانت وجهة للحج ولا تظهر فيها مكة. وتذكر أن هذه القائمة وردت كاملة في أزمنة المرزوقي، وأن هناك قوائم أقل توسعا وردت في تاريخ اليعقوبي وصبح القلقشندي، كما نجد هذه القائمة في شكل مغاير في أخبار مكة للأزرقي.

وتقول أن الحجيج عند إنهاء طقوسهم، يمرون[٤] بجبل عرفة، وهو في جوار مكة لكنه خارج حدود الكعبة؛ ويعودون بعد ذلك إلى أوطانهم[٥].

ويعلمنا ابن حبيب أن قبيلة قريش لم تذهب إلى ذي المجاز[٦] إلا في حالة إحرام كما كانت قريش في حالة إحرام في عكاظ عندما قامت حروب الفجار.

---

(1) Indeans

(٢) ولكن يمكن أن يكون هذا الربط بين كلمة «قرشتن» وقبيلة قريش خاطئا.

(٣) وذلك قرنين قبل استقرارهم في مكة.

(٤) خارج طقس الحج.

(5) CR., M.T., p170.

التوحيدي (أبو الحيان)، كتاب الإمتاع والمؤانسة، الليلة السادسة، مدح العرب وفضائلهم، ص٦٥ «ثم يقفون بعرفة ويقضون ما عليهم من مناسكهم، ثم يتوجهون إلى أوطانهم».

(٦) ذو المجاز: سوق من أسواق العرب.

وتدعم كرون رأيها بما ذهب إليه ولهاوزن بملاحظته أن الحج كان يقع خارج مكة، فقد كان في الواقع يبدأ في عرفة وينتهي في مِنى وهو مكان حلق الرؤوس والقيام بالتضحية.

ويرى فلهاوزن أن الطقوس المرتبطة بالحج إلى عرفة كانت بيد تميم وغيرها لا بيد قريش. ولم تكن قريش مسؤولة إلا على الحجيج في مكة فحسب.

ولم تكن آلهة مكة أهم من اللات في الطائف والعزى في نخلة، أما هبل المكية فبقيت مكانتها في رأي الباحثة ثانوية، فهي لم تجلب الحجيج أو المعتمرين في رجب بل بعض الزائرين خلال بقية السنة.

وكان فلهاوزن يرى أن منى وعرفة هي ساحات واسعة تسمح بالقيام بنشاط تجاري. أما لامنس[(١)] فيرى أن مكة أصبحت مركزا للحج وتقلصت معها مكانة عرفة ومِنَى عندما توسعت نشاطات قريش التجارية وذلك قبل ظهور الإسلام. ولكن كرون تعارض هذا الرأي.

وترى كرون أن محمداً قد حج إثر هجرته قبل فتح مكة وقد يكون جمع أنصاره في مواسم الحج[(٢)]. وبذلك تتفق في النهاية مع فكرة فلهاوزن (Wellhausen) القائلة بأن مكة لم تكن موضع حج قبل الإسلام وبشكل أدق قبل عودة محمد إليها في ٦٣٢ هـ[(٣)].

كما تذكر الباحثة رواية[(*)] يبيع فيها هذلي عبدا أسر في حرب بمكة،

---

(١) تتدارك الباحثة بعض الملاحظات الّتي تقوم بها دون سند علمي فتمضي إلى الاعتراف بأنها لا يمكن لها أن تثبت شيئا فيما يتعلق بالتجارة المبكرة، ولا يمكنها أن تثبت الفكرة الّتي ناقشت بها لامنس ووات وغيرهما.

(٢) أماكنه Stations.

(3) CR., M.T., p176,n 40.

(*) الأصفهاني (أبو الفرج)، الأغاني، ج٤، ط٢٢٦، القاهرة ١٩٧٤؛ CR. M.T., p106-p179.

وتقول انه لما كانت ذو المجاز تقع في أرض هذلية فيمكن أن توافق هنا مكة ذو المجاز؟

فهي تنطلق دائما من فرضية أن مكة لا يمكن أن تكون مركزا تجاريا، أمّا ما وصلنا من أخبار عن مكة وتجارتها فليس عندها سوى خلط مع أماكن أخرى، كما ترى من جهة ثانية أن مكة لم تكن مركزا تجاريا لأنه لم تصلنا معلومات تفيد وجود أي نشاط تجاري في مكة قبل نشأة الإسلام.

وتشكك كرون في الموقف القائل إن التجارة تطورت في مكة لأن الناس كانوا يدخلونها دون خوف في الأشهر الحرم. وبذلك تشاطر ولهاوزن رأيه بأن مكة لم تكن قبلة للحجيج قبل الإسلام، وأنّه لم يكن بها أسواق ترتبط بموسم الحج فيها. وتضيف أن ولهاوزن انتهى رغم ذلك إلى اعتبار مكة أحد الأسواق المرتبطة بالحج دون إقامة حجج على ذلك[١].

وتلاحظ أن ابن هشام يتناقض في رواية أولى يؤكد فيها أنّ الرفادة[٢] تأسست لكل الحجيج لأنهم ضيوف الله وفي رواية ثانية يتحدث عن تأسيس قصي لرفادة الحجيج الذين لا يستطيعون توفير طعامهم.

كما تؤكد أن حديث مارغوليوث (Margoliouth)[٣] عن ازدهار التجارة والحجيج في مكة لا تدعمه نصوص قديمة.

وكانت عكاظ وذو المجاز، ومجنة أسواقا لمكة أو بالأحرى أسواقا لقريش وللعرب، ولم يكن هناك سوق أعظم من عكاظ، وبذلك ساهمت هذه الأسواق الحرم[٤] في ازدهار التجارة القرشية لا حرم الكعبة فحسب كما ساد الاعتقاد مع لامنس وغيره.

---

(1) CR. M.T., p176, n40.

(٢) توفير المأكل والمشرب للحجيج.

(3) CR., M.T., p177.

(٤) البكري، معجم ما استعجم، ص٦٦٠.

و هناك من كان يعتقد أن مكة حظيت بمكانة مقدسة منذ أن وعد الله إبراهيم بالنجاة؛ فكان الناس يدخلونها آمنين ويخرجون منها كذلك. كما يوجد ما يدل على أن مكة كانت قبلة للصعاليك والمتشردين في الأدب المتأخر(١).

وتتعمق كرون في فكرة تمتع القرشيين بنوع من الحصانة(٢) باعتبارهم حرما (holy) يفرضون العدل وينظر إليهم على أنهم تجار يتمتعون بنوع من القداسة(٣).

وتعتقد أن حصانة قريش لم تكن أمرا يعترف به كل العرب. كما يعلن المرزوقي ذلك. أما رواية ابن حبيب(*) عن نفس الموضوع فترتكز على مستوى علاقات النسب أكثر من ارتكازها على القداسة، إذ لا يفكر مضري أو حليف لمضري في الاعتداء على تاجر مضري وهذا يعني أن تجار قيس وتميم يتمتعون بنفس الحماية التي يتمتع بها القرشيون «الحُرُم».

ولكن كرون ترفض رواية ابن حبيب فهي ترى أن قريشا قليلا ما تمتعت بحماية آلية، «فقصة» أسلاف هاشم تعلن أن عليهم الحصول على أحلاف خاصة لحمايتهم أينما ذهبوا وأحلاف يحصلون عليها كلما حلوا بمكان جديد وهي أحلاف غير آلية(٤)، على الأقل فيما يخص طريق العراق. ويخبرنا المرزوقي وابن حبيب بأن طيئًا قد عدلت عن مهاجمة قريش لأنها كانت متحالفة مع المضريين، الذين كانوا يحترمون قداسة مكة، أو ربما لأن لهم قرابة بأهل مضر. أما الثعالبي والجاحظ وقد استشهد بهما كيستر في كتابه

---

(1) Secondary literature

(2) CR., M.T., p181. (القرشي بكل بلد حرام).

(٣) تنقد كرون هنا سرجنت وتتعرض إلى كتابه "Haram and Hawtah"، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(*) ابن حبيب، المحبر، ص٢٦٤.

(4) CR., M.T., p182-183.

«مكة وتميم» فيقران العكس إذ كانت طيء حسب رواياتهم من القبائل التي لا تحترم الحرم المكي بمهاجمة الحجيج في الأشهر الحرم، ولذلك السبب اضطر هاشم لتأسيس الإيلاف. وهو ما يجعلنا نشك في كون مضر وحلفائها ينظرون إلى قريش على أنها آمنة من الهجمات. هناك رواية تتحدث عن شغف قريش بالحروب والغزوات البدوية خاصة مع الأزد. وحروب الفجار[1] دليل آخر على تعوّد قريش على الحروب. وما حملاتهم ضد محمد إلا دليل على تعودهم على النزاعات القبلية، والمناوشات العسكرية.

فلا يمكن أن يكون عمرو بن العاص أو خالد بن الوليد وهما قائدا حرب متمرسين، قد اشتغلا بحراسة مكة في الماضي أو كانا صعلوكين بها.

ولذلك ترى أن المصادر خلطت بين «الحصانة» في الأشهر الحرم و«الحصانة» القائمة بسبب وجود حرم ما[*].

يروي الجاحظ أن أهل قريش كانوا يتزينون بالمقل ثم يتركون الحرم، ولكن أبا عبيدة يرى أن سكان يثرب كانوا يتزينون بالحبال وسعف النخيل عندما يقصدون العمرة والحج، أما الكلبي فيخبرنا أن الحجيج والتجار كانوا يتزينون بقماش الصوف (وبأكاليل من «الشعر») فيقع إعفاؤهم من القوانين القبلية العادية.

إن ما يخبرنا به الجاحظ هو خروج القرشيين من مكة في حالة إحرام وقد لبسوا أكاليل الأوراق والمقل في طريقهم إلى «معابد عكاظ» وذو المجاز. وقد اعتادوا زيارتها تجارا وحجيجا في الأشهر الحرم. ولكن حديث الجاحظ عن خروج قريش من مكة لا يعني ضرورة خروجهم للحج بل ربما للعمرة أو المتاجرة فهولا يحدد إن كانوا سافروا في الأشهر الحرم أم لا؟

---

(١) حروب الفجار نشبت بعد عام الفيل بين قريش وهوازن وقيل أن النبي شارك فيها وسميت الفجار لأن القتال وقع في الأشهر الحرم.

(*) وفي ذلك إيحاء تكرّر في أكثر من موضع بعدم وجود حرم مكي قبل الإسلام.

إن مناعة القرشيين (Inviolabilité) جاء من توجههم إلى حُرُم لا من عيشهم في مكان مقدس وهم يقتسمون ذلك مع كل من زار هذه الأماكن.

أما الجاحظ فقد خصّ قبيلة قريش بمكانة خاصة عبر تحويل الخبر عن معناه الأصلي. مبينا ما تختصّ به عن غيرها من القبائل كما ذكر ما يميز الحرم المكّي عن غيره من الأحرام العربيّة قبل الإسلام(*). هناك صفات خاصة بمعابد خارج مكة أصبحت صفات خاصة بمكة فحسب.

إن هذا التمشي يتكرر في «ادعاءات» الأدب التفسيري حول «حصانة» قريش ويبدو أن الوحي القرآني إلى جانب تعويض الأشهر الحرم بالرجال الحرم أو الأماكن الحرم في الإسلام قد ساهم في فهم خاطئ لمفهوم «الحصانة».

وعن التساؤل: كيف ساهم الحرم المكي في تطور التجارة المكية؟ تجيب كرون: لم تكن الكعبة وجهة حج ولا تجارة.

إن الروايات الإسلامية الواردة في النص القرآني والحديث تخبرنا أن التجارة ازدهرت لأن قريش كانت تطمح إلى التوسع لا لأن الآخرين كانوا يرغبون في المجيء إلى قريش.

وتقر الباحثة في هذا الموضع أن قريشا اشتغلت بالتجارة فتتناقض مع ما أكدته في السابق.

وتؤكد أنّ كل معلوماتنا الخاطئة عن التجارة والكعبة تنطبق في الواقع على مواسم الحج الفعلية عكاظ ومجنّة وذو المجاز. وبذلك تعلن أنها ستضطر إلى تحليل الشهادات المختلفة.

كما تلاحظ تضاربًا في المعلومات بين المصادر والنصوص المتأخرة وهو ما يعني بالنسبة إليها ضرورة البحث عن فرضية أكثر حسما وراديكالية(*).

(*) CR., M.T., p184.

(*) CR., M.T., p185.

هناك إشكال تطرحه كرون وتلح في ذلك: هل كان حراس الكعبة يقومون بنشاط تجاري[1]؟ لم لا يكون ذلك ممكنا؟ فقريش قبيلة قد يهتم بعض أفرادها بالحراسة وآخرون بالتجارة لماذا هذا البحث عن «القطعية» وإغفال إمكانيات جائزة؟

كان السادة يرون في التجارة والحرف وغيرها من المهن مهنًا حقيرة يمتهنها الضعفاء[٢]

وتستغرب الباحثة انتماء الأشراف والصعاليك إلى قبيلة قريش في آن واحد كما تستغرب حديث الجاحظ عن الصنفين فكأنها تتعامل مع جسم غريب يصعب عليها أن تخترق نسقه الداخلي. مما يجعلنا نتساءل ألا يمكن أن يجتمع الصعلوك والشريف في قبيلة واحدة؟

ولماذا تصرّ على نوع من التحامل الآلي على المصادر؟ فالجاحظ لم يجمع الشرف والصعلكة في قرشي واحد[٣].

ثم تلاحظ الباحثة أنّه غالبا ما كان حراس الحُرُم في الجزيرة كهانا لكن بني عبد الدار أو قبيلة قريش لم يكونوا يوما كهانا. وقد كان لهبل حاجب مجهول الهوية[*]، وكان سدنة البيت يضربون القداح[*] للحصول على معونة تكهنية.

كان شقيق حليل بن حبشية[*] يقدم خدماته مقابل درهم وقربان، وعندما

---

(1) CR., M.T., p186. (إغفال إمكانيات أخرى).

(٢) لقد صنفت كرون التجارة في مجموعة المهن الوضيعة. لكن هناك ما يفنّد هذا الرأي فالأصفهاني يخبرنا في الأغاني جII أنه «من لم يكن تاجرا في قريش لم يكن عندهم بشيء».

(٣) ألا تؤمن كرون بإمكانية تعقد البنى القبلية؟ [الجاحظ، ثلاث رسائل، ص٦٣]؛ CR., M.T., p181, p186.

(*) CR., M.T., p186.

(*) ابن هشام، السيرة، تحقيق الأبياري، ص٨٢.

(*) ابن هشام، السيرة، تحقيق الأبياري، ص١١٧؛ CR., M.T., p188.

استولى قصي على مكة قرر أن يترك إجازة الحج في عرفة بيد تميم. وإجازة حج مزدلفة في يد بني عدوان. والمراوحة في يد بني كنانة، وبعض المهام غير المحددة في يد مرة بن عوف الذبياني. وجعل قصي تميم تواصل وراثة القضاء في عكاظ ويبدو أنّه سمح لبني خزاعة بمواصلة الاهتمام بهبل في الكعبة.

ما هي مهام قريش الدينية إذا؟ تجيب الباحثة قائلة «إنهم كانوا يكتفون بترميم الكعبة ويوفرون المأكل والمشرب للحجيج»[1]. ثم تتساءل أي نوع من الحراس هؤلاء؟ وما هي الآلهة التي مثلتها قريش؟ فالحرم المكي يحوي «هبل» ويفترض أن تكون حولها آلهة «صغيرة» لا يقل عددها عن ٣٥٠.

ويبدو أن اللات والعزى ومناة قد لعبت دورا أشد أهمية من هبل في عبادات قريش ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ﴾ [سورة النجم، الآية: ١٩ ـ ٢٠]؛ والعزى في نخلة كانت أهم آلهة عندهم حسب ابن الكلبي.

ونجد أثرا في مصدر يوناني[2] عن الاعتقاد القائل بأن إبراهيم أورث سلالته العربية ديانة توحيدية على الأقل فيما يخص الشمال الغربي للجزيرة، لذلك يمكننا أن نفترض اعتناق قريش مذهب إبراهيم الحنيف قبل الإسلام ولكن يصعب أن نصدق أن ذلك كان حال كلّ الجزيرة العربية.

وإن اعتبرت قريش نفسها مكلفة بحراسة بيت الله، فإن رد فعلها على

---

(١) «كما كان القرشيون يهتمون بالبناء وتجميع الطعام ويقومون بسفرات شاقة لجمع المؤونة والجلود والصوف لبيعها في سوريا وكانوا يبيعون الزيت في عكاظ والحمير في «سرات». ويعودون بجميع أنواع الطعام من سوريا واليمن وقد يحتاجون بانتظام إلى استعمال المعاول في طريقهم إلى العودة»: CR., M.T., p189.

(2) CR., M.T., p190-191.

محمد يجعلنا نتساءل عن مدى استئناس قريش بالمذهب الحنيف. وتذكرنا الباحثة بدفاع قريش عن آلهتها بشدة لما هاجم محمد الوثنية.

إن كرون ترى أنه من الغريب أن يردّ أهل مكّة فعلهم باستعمال كل الآلهة إذ لم يكونوا يهتمون بها ضد الرب (هبل) الذي يفترض أنهم يمثلونه ويحرسون بيته.

هناك صوت ساخر يحكم أسلوب الباحثة ويذكرنا بأسلوب التهكم الإنجليزي. ويمكنها هذا الأسلوب من توضيح التناقضات الواضحة في المصادر العربية. فما هي غايتها في التركيز على عدم موثوقية المصادر العربية؟ وهل هي بذلك تقوض كل تاريخ العرب قبل النصف الثاني من القرن ٢.

ولكن لماذا لا تفترض أن قريش قد عرفت التوحيدية ثم ارتدّت إلى الوثنية قبل الدخول في الإسلام[(١)].

ترى الباحثة أن هناك تناقضا داخليا في الخطاب الديني الإسلامي الذي يتخلّل النص والسنة. إذ كيف يمكن للجاهليين أن يكونوا وثنيين متعصبين وأن ينتموا رغم ذلك إلى أصول توحيدية[(٢)]؟

ومن أمثلة هذا الغموض الذي يحوم حول جدّية ادعاء العرب انتماءهم إلى جذور توحيدية تقدّم الكاتبة مثال الحجر الأسود[(٣)] وترى أنه يرتبط بطقوس التضحية الوثنية[(٤)] وله تأويلات أخرى في العهد القديم.

---

(١) المصدر اليوناني يعود الى القرن ٥ وبين القرن الخامس والربع الاول من القرن السادس فترة تسمح بإمكانية هذا التراوح.

(٢) لم لا؟ ألم يصبح اليهود وثنيين عندما عبدوا العجل الذهبي وتركوا مادعاهم إليه موسى بإيعاز من السامري؟

(٣) يعود سواده الى تراكم الدم والمصران فوقه بعد التضحية وهي عادة وثنية.

(٤) Bethel: بيت الله/ الحجر الأسود هو بيت الله لا البناية الّتي تحويه.

وقد يكون «الله» وثني الأصل أي إلها فوق كل الآلهة مثل زوس وهو موقف كل من ولهاوزن ووات. ولكنها تعارضهما وترى أن ذلك لا يظهر في أي أثر أو وثيقة مكتوبة، فإذا كان من الآلهة فكيف له أن يتخذ حراسا لنفسه، فالإله كوني متعال لا يمكن أن يكون موضوع عبادات خصوصية كما أننا لا نجد حرما مخصصا لله وحده بل نجده أحيانا إلى جانب آلهة عادية أخرى.

وتنقد كرون ولهاوزن، الذي قدم هبل على أنها آلهة قوية والحال أن اللات والعزى قد فاقتا هذا الصنم أهمية وخلاصته هو أن هبل هو الله وليس آلهة تعد لمجيء الله بل هو تسمية ثانية له.

العلاقة بين مكة والتجارة القرشيّة:

يمكن أن تلخص العلاقة بين مكة والتجارة القرشية على النحو الآتي:

قيل أن التجارة المكية تطورت لأن مكة توجد في طريق البخور وفي تقاطع أهم الطرق التجارية، وتطورت خاصة لأنها كانت تحوي حرما هاما يجلب الحجيج سنويا، ويوفر الحماية لمن رام الاستقرار:

«فالمستقرون بمكة يدينون بحمايتهم لأحلافهم لأنهم أحلاف أو موالي لقريش وذلك بفضل قداسة أرض مكة وهناك إلى اليوم في مكة ملجأ لمن لا يجد من يساعده وبراض كان صعلوكا وجد حماية في مكة عندما تحالف مع حرب بن أمية»[١].

لقد كان محيط مكة، جافًا عقيما ما عدا الطائف وكانت تحوي ميناء بسيطا للتجارة البحرية.

فهل كان مركز التجارة القرشية فعلا في مكة؟ فإذا ما قبلنا هذه الفرضية فعلينا أن نفترض أن القريشيين أصبحوا تجارا رغم طبيعة الحرم المكي لا

---

(1) CR., M.T., p196, n125.

بفضله وعلينا أن نعيد النظر في طبيعة تجارتهم وأن نسلم بأنها دارت وبشكل واسع خارج مكة وإذا ما استبعدنا تطابق مركزهم التجاري مع الموقع الحالي لمكة تفإننا سنجده في الشمال الغربي للجزيرة.

تحاول الباحثة إعادة النظر في علاقة التجارة المكيّة بنشأة الإسلام، وتخبرنا كل المعطيات عن صعود محمد في شمال غربي الجزيرة العربية. وهو ما من شأنه أن يغيّر كل تصوراتنا حول كل من الاقتصاد القرشي والحرم المكي وعلاقتهما بظهور الإسلام.

وتضيف أنه يمكننا أن نتصور وجود تجارة قرشية، ولكن دون توسعاتها في جنوب الجزيرة وفي أثيوبيا هناك مثال على وجود مركز للتجارة القرشية أو على الأقل على وجود شتات تجار قرشيين (Diaspora) في الشمال ربما في موكا بطليموس كما أن نونوس تحدث بدوره عن مكان مقدس في شمال الجزيرة[١] .

وقد تكون واحات النخيل التي تحدث عنها بروكوبيوس[٢] في شمال سواحل البحر الأحمر. وقد تكون الجبال[٣] التي يتحدث عنها جبال طيء.

ثمّ تبدي كرون ملاحظة في الصفحات الأخيرة من عملها «تجارة مكية»[٤] نعتبرها موحية ومعبرة في آن فهي تتحدث عن بناءات أمر بها معاوية في مكة وعن تعرضه لاحتجاج شديد بدعوى أن مِنَى وغيرها يجب أن تبقى خالية من السكان والبناءات[٥] .

---

(1) CR., M.T., p196-197.

«فوطيوس مذكور في عمل ولهاوزن، ونونوس مذكور في عمل فوطيوس فوينيكون».

(2) CR., M.T., p197 : Procopius, Wars, I , p19, 7 ff, II,p 3-41.

يرى فيكتور سحاب في خاتمة عمله إيلاف قريش أن بروكوبيوس معادي للعرب إضافة إلى أنه قد لا يعرف إلا الحدود البيزنطية العربية.

(3) "Jabal Tayy ought to be Taurenian mountains". نفس المرجع: ص١٩٧.

(٤) نفس المرجع: ص١٩٧. ش. ١٢٩.

(٥) في مِنَى ومكة بشكل عام وتستعمل في ذلك كيستر مرجعا. "Kister, Some reports" ص٨٦.

أما المصادر العربية فلا تكاد تعود إليها إلاّ لتوضح حرص العرب على إبقاء مِنَى منطقة خالية من كل معمار وقد استشهدت في هذا المثال بـ أخبار مكة للأزرقي ومعجم البلدان لياقوت الحموي. واعتبرت أن الرسول عمل بالتجارة في شمال غربي الجزيرة أساسا.

ويبدو من خلال ما تعرضه كرون من أمثلة أنها ترجح وجود موقع الكعبة المبكر في مكان خصب وشمالي[*]. كما يبدو أن هبل تنتمي إلى معبد يقع في مكان مفتوح ويحرسه بنو خزاعة وترجّح أنه إله جاء من الشمال.

ومن المفارقات الأخرى هو أن القرشي الذي ارتبط بهبل هو عبد المطلب الذي اقترن بدوره بالجنوب بسبب سفراته إلى اليمن وهو الّذي تفاوض مع أبرهة. ثمّ تنتقل الباحثة من الحديث عن عبد المطلب إلى تفسير ظهور الشيعة بالتأثير اليمني في الإسلام[١].

٧ ـ استنتاجات

أ ـ في المصادر:

تعترف كرون في خاتمة الكتاب بأنها لم تستوف كل المصادر الممكنة، وأنها تقدمت بأفكار لم تدعمها ببراهين نصّيّة[٢] وتقرّ بأن المصادر المتعلقة بنشأة الإسلام هي مصادر ذات قيمة تاريخية ضعيفة، يحق لنا أن نشك في قيمتها. لقد كان يُتعامل مع هذه المصادر على أنها ذات مصداقية ثابتة. لذلك تطلّبت جلّ معلوماتنا عن القرن الأوّل للهجرة قراءة جديدة[٣].

لذلك كان من الضروري العودة إلى مادة ما قبل إسلاميّة تتعلق بالتاريخ

(*) C. & CR., Hag., p82.

(١) نفس المرجع: ص١٩٩.

(2) C.R., M.T., p203. "Part of what has been unlearnt is a cluster of ideas without support in the sources".

(3) "The bulk of our information on the rise of islam is derived from the quran =

العربي، وبالتقاليد الدينية القبلية والشعر والمعلومات الّتي نستقيها من الكتابات الساسانية، وهذه مادة ذات أهمية جوهرية لإعادة بناء المحيط الّذي نشأت فيه الدّيانة الإسلامية «المبكرة».

وتُعلن كرون أنّ بعض هذه المصادر قد وقع اعتمادها في بحثها عن التجارة المكية. وتطرح علينا هذه المصادر بعض التساؤلات والإشكاليات، فحالما نبدأ في البحث عن معلومات عن الإسلام، نجد أنفسنا مقيدين بشكل أساسي بالقرآن والحديث.

ينظر إلى القرآن عادة على أنه مصدر معاصر لنشأة الإسلام. وهولا يعطينا معلومات تاريخية كثيرة وأمّا ما جاءنا فيه من معلومات تاريخية فجاء في أسلوب تلميحي يصعب فهمه دون الاعتماد على «دعم» خارجي، ونجد ذلك العون في الأدب التفسيري.

ولكن الباحثة لا تجد ما يكفي من المعلومات عن حياة محمد في القرآن فهي تعلم أنه تحرك في الشمال الغربي في ضواحي بلقاء(*) ولكننا لا تجد جزئيات عن أحداث تاريخية رافقت قبول رسالته(*). فتعود في عملها إلى ما تسميه «الأحاديث التفسيرية»، وتقر أن أغلب ما استقته من معلومات في عملها حول التجارة المكية يرجع إلى التفسير القرآني. كما تقرّ أنّ أغلب معلوماتنا عن الإسلام «المبكّر» وحتى تلك التي إعتمدناها حول التجارة المكية مُستقاة من التفاسير ويجب الإقرار بأن مثل هذه المعلومات تفتقد أحيانا إلى الدقّة والمصداقية التاريخيتين.

= and the amorphus mass of material subsumed under the label of Hadith that is the countless tradutins on the sayings and doings of the prophet companions and other works as well as in special Hadith collectors" C.R., M.T., p203.

(*) بلقاء: منطقة واقعة في الأردن.

(*) Cook. Md., p69; Wansbrough, Quranic Studies, p56; CR., M.T., p.204.

ويمكن الاستدلال على ذلك بالاستشهاد بسورة قريش التي تهتم الباحثة بتحليلها في الفصل التاسع من بحثها. وتتساءل عن دلالة الإيلاف وعمّا تاجر به العرب وأين فعلوا ذلك. فقد طرح تأويل سورة قريش إشكالا بسبب غموضها[1]. من ذلك أن حرف الجر«لـ» في ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١﴾ استعصى تأويله على المفسرين. كما أن السورة تُشير إلى رحلة في الشتاء وأخرى في الصيف. ولا نعرف ما هدف هذه الرحلات، ولعلّه الحج الأكبر والأصغر بمكة وهما الحج في ذي الحجة والعمرة في رجب[2]. ويوافقان رحيل قريش إلى الطّائف في الصيف وعودتهم إلى مكة في الشتاء[3]. هل كانتا توافقان رحلتين تجاريتين فحسب؟

أكثر المفسرين اعتبروا رحلتي الشتاء والصيف تجاريتين وأقروا بأن وجهة رحلة الشتاء كانت سوريا، يمر القرشيون خلالها بالطريق الساحلي إلى أيلة، أما وجهة رحلة الصيف، فكانت البصرة وأذرعات[4] بالنسبة إلى البعض.

١ ـ أو ربما كانت بالنسبة إلى البعض الآخر رحلة إلى سوريا ثم بلاد الروم[5]؛ أو ربما إلى سوريا في الصيف ثم اليمن في الشتاء كما يقال غالبا[6].

٢ ـ أو سوريا في الشتاء واليمن في الصيف[7]؛ أو سوريا في الصيف والحبشة في الشتاء[8].

---

(1) CR., M.T., p204.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ج٨، ص١٩٨.

(٣) الطبري، الجامع، ج٣٠، ص١٧١.

(٤) السيوطي، الدر، ج٤، ص٣٩٨.

(٥) السيوطي، الدر، ج١، ص٣٩٧.

(٦) اليعقوبي، تاريخ، ج١، ص٢٨٦.

(7) CR., M.T., p205. تحيل الباحثة على تفسير مقاتل بن سليمان.

(٨) ابن حبيب، المنمق، ص٢٦٢؛ تستعمل الباحثة تسمية أثيوبيا الحديثة Ethiopia عوض الحبشة Abyssinia وهو الإسم التاريخي القديم لأثيوبيا.

٣ ـ أو ربما كانوا يسافرون إلى سوريا فاليمن والحبشة[١].

٤ ـ أو ربما كانوا يسافرون إلى سوريا وبلاد الروم ثم اليمن والحبشة[٢].

٥ ـ أو ربما إلى سوريا صيفا، واليمن فأثيوبيا والعراق شتاء[٣].

طرح بعضهم هذه الإمكانيات خارج المدوّنة التفسيرية. أما الحديث عن تأسيس الهاشميين لرحلتي الشتاء والصيف فنجده في مصادر عديدة منها: البلاذري في الأنساب وابن سعد في الطبقات والطبري في تاريخه.

هناك خصومة حول تأسيس هاشم أو إخوته الثلاثة لهاتين الرحلتين. طلب الله من بني قريش أن يعبدوه لأنه مكّنهم من القيام بالرحلتين. مما ضمن لمكة المأكل فآمنها من جوع[٤]. أو لأن الله جعل قريش تواصل رحلتيها رغم الخطر الحبشي، يقول الطبري في جامع البيان: إنه كان عليهم عبادة الله طوال الرحلتين، أو عبادته عوض الرحلتين لأنهما لا تتركان لهم أي وقت للعبادة. ثم أمرهم بأن يستقروا بمكة.

تستخلص الباحثة أن التأويلات حول معنى **الجوع** في سورة قريش من التباين بحيث يبقى كلام الله غامضا.

ثم تمضي كرون إلى تفاسير الآية الرابعة ومضمونها أن الله قدم الحماية لقريش من الخوف وذلك:

١ ـ بجعل هاشم يقيم معاهدات مع القبائل التي تعترض طريق الرحل القرشيين أثناء رحلتي الصيف والشتاء ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾.

٢ ـ بجعلهم محميين لا يستطيع أحد مهاجمتهم.

---

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج I، ص٧٥، ٨ج، بيروت ١٩٥٧ ـ ١٩٦٠.

(٢) الثعالبي، ثمار القلوب، القاهرة، ١٩٦٥، ص١١٥؛ الجاحظ، الرسائل، طبعة السندوبي، القاهرة، ١٩٣٣، ص٧٠.

(3) CR., M.T., p205-206.

(4) CR., M.T., p206.

أما كلمة الخوف حسب التفاسير فقد جاءت إمّا حاملة لمعنى عام أو معنى خاص وفي الحالة الثانية كان هذا المعنى إشكاليا لم يُجمع عليه المفسّرون.

١ ـ خوف من أصحاب الفيل[١].

٢ ـ خوف من مرض الجذام[٢].

أمّا كلمة «إيلاف» فلا تقلّ غموضًا وإشكالا. ويبدأ اختلاف المفسرين حول كيفية نطق الكلمة إلاف أو إيلاف أو«إِلْف» (ilf).

١ ـ أما معنى التأويل الأوّل فكان العادة والدأب، عادة الرحيل.

٢ ـ أو تقديس الله وعبادته.

٣ ـ أو «الحب المتبادل والتناسق»: الألفة ثم إشارة إلى تمازج الفقراء بالأغنياء.

٤ ـ أو النعمة والأمن أو الحماية.

٥ ـ معاهدات أو أحلاف قريش.

تستنتج كرون أن تأويل سورة قريش في المدونة التفسيرية الرسمية لا يستند إلى فهم معاني يتقيد بحرفية النص[٣].

وتقرّ بأنّ المفسّرين لم يفهموا هذه السورة أفضل ممّا يمكن أن نفهمها نحن اليوم ويكفي أن نتفحّص هذه التفاسير المتباينة للكلمة الواحدة (الخوف/ الجوع/ إيلاف). فعدم اتفاق المفسّرين فيما بينهم مهما اشتدت قرابتهم من زمن النبوّة، دليل على غموض إشكالي في النصّ غموض

---

(1) CR., M.T., p208.

(٢) ابن حبيب (محمد)، المنمّق، حيدرآباد، ١٩٦٤، ص٢٠٣.

(3) CR., M.T., p210. "taken in its entirety the tradition says nothing that can be inferred from the text of the sura itself".

أشكل على المؤولين منذ الأجيال الأولى. فتفاسيرهم ليست استحضارا للمعنى الذي جال بخاطر محمد عندما نزلت عليه السورة، «فالمعنى الأصلي» للسورة غاب عنهم[*] بل هم لم يفقهوه يوما. وإن افترضنا أنه كان واضحا في فترة الوحي فإن هذا المعنى فُقِد[١] في عهد التدوين.

يعتقد بروكت (Brockett) أن الرواة اعتنوا أساسا بالحفاظ على وحدة النص أكثر ما اعتنوا بمعناه، أي أن الشكل كان يهمهم أكثر من المضمون في تلك الفترة. فقد ركزوا عملهم على الإسناد أو على الشكل الخارجي للنص[٢]. وتوافق كرون بروكيت في اعتباره أسلوب القرآن أسلوبا تلميحيا.

إن الفقه في رأيها يستعمل القرآن ليثبت نفسه ويُعيد تأكيد رؤاه، كما أن التفسير ليس إلاّ صدى لتفكير المفسّرين وليس صدى للعقل الإلهي. ما هي إذا القيمة التاريخية للمعلومات التي نحصل عليها من خلال تفسير سورة قريش؟

يبدو في الواقع أن كثيرا من المعلومات التي في حوزتنا خاطئة بل أغلبها حسب كرون. وهناك خبر يؤكد أن سفر تجار قريش إلى سوريا كان في الصيف. وفي نفس الوقت نجد خبرا آخر يتناقض معه فيؤكّد أن السفر إلى سوريا كان شتاء[٣]. ونحن نعلم أنّ القافلة القرشيّة التي حاربت في تلك المعركة انطلقت من سوريا في الشتاء وهي عائدة منها في شهر مارس.

وترى الباحثة أنّ خبر سفر قريش إلى الطائف في الصيف يبدو منطقيّا وقد قبله علماء مختصون في الإسلام مثل لامنس ووات؛ ولكن بما أن الدلائل على ذلك قليلة خارج المدوّنة التفسيريّة فيمكن أن تكون هذه

(*) Cook M., Md., p72.

(١) كما «فُقِد» معنى مفاتيح السّور.

(2) CR., M.T., p210.

(٣) فتاريخ معركة بدر المتفق عليه كان في فصل الشتاء.

الرحلات نحو وجهة مختلفة. وربما جاء خبر هذه الرحلات تحت «تأثير متأخر بعد الفتوحات حين كبرت رغبة القرشيين في قضاء الصيف في الطائف والشتاء أو الربيع في جدة و/أو مكة»[1]. وبما أنها لا تجد دلائل على هذه المعلومات خارج المدوّنة التفسيرية، فإن غياب الدعم والشهادات في مدونات أخرى جعل كرون تفكر في كون هذه الروايات «مُختَلَقة»[2].

ثم إن كلمة «إيلاف»، إن كانت تعني معاهدة عقدتها قريش، فمن المنطقي أن يكون معاصرو التنزيل والجيل الذي يليهم على علم بمعنى كلمة متداولة تتعلق بنشاط له أهمية اقتصادية في تلك المنطقة وفي تلك الفترة. فمن الغريب أن يجد الفقهاء المكيون أنفسهم أمام كلمة غامضة استعصى عليهم تفسيرها.

فابن حبيب يرى في كلمة إيلاف جمعا[3]، أمّا غيره فيرى فيها مفردا بمعنى: «دأب، لزوم، أمن». لذلك يخبرنا الأدب التفسيري في رأي الباحثة بما اختار المفسّرون أن يؤمنوا به أكثر ممّا يخبرنا بما يتذكرونه عن الماضي. فمعلوماتهم عن مكة تُظهر ما كان تصورهم لمكة، وتظهر رؤيتهم لها أكثر مما تصف لنا مكة كما كانت عليه في القرن الأوّل للهجرة[4].

حتى الأدب الخارجي، الذي لا ينتمي إلى المدونة التفسيرية، (The non - exegetical literature)، كان يستقي معلوماته التاريخية من المدونة التفسيرية وهو ما يعني أن أغلب المدونة التاريخية هي في الواقع ذات أصل

---

(1) CR., M.T., p211.

(2) "But inasmuch as it is badly attested outside the exegetical tradition the chances are that it was invented". CR., M.T., p211.

(3) CR., M.T., p213.

(4) CR., M.T., p214.

تفسيري، وهو ما يقلص من حظوظنا في إعادة بناء تاريخي لتلك الفترة، إعادة تخلو من سلطة النظرة الرسمية ومن تأثير الاعتبارات الدينيّة.

وتستنتج كرون من كل ذلك أن هناك وقائع لا تاريخية تستمدّ تاريخيتها من القرآن[١]. وما وصلنا عن نشأة الإسلام الأول هو في الواقع صدى لهواجس عصر التدوين، بعد أجيال من زمن الوحي.

وتضيف أن ذلك يشبه ما يتعلق بنشأة الأدب التفسيري الذي ترى أنه من نسج خيال الرواة[٢] وهم يمثلون عنصرا هامّا في التقليد الشفوي مع ما يترتب عن دورهم من استطرادات مختلفة[٣].

فالتفاسير المبكرة تبرّر تنزيل الله الوحي بأسباب من قبيل الحرب، أو القوافل، أو الخصومات حول الأرض أو الزواج أو الطلاق. هذا التفسير لتدخّل الله بالوحي نجده عند مفسّرين «مبكّرين» مثل مقاتل والكلبي وتأويلاتهما شعبية أكثر منها فقهية «علمية»، وتشاطر الباحثة في هذه النقطة موقف وانسبرو من التفاسير الإسلاميّة الأولى[٤].

أمّا المفسّرون اللاحقون مثل الطبري، فقد اهتموا بجوانب أخرى من التأويل ورغم ذلك ورغم عدم توقفهم عند الروايات اليومية والبسيطة التي اعتمدها مقاتل وغيره فإنهم لم يتجاوزوا المعاني التي توصّل إليها المفسّرون السابقون.

و«الرواة» في رأي الباحثة لا يحسبون أيّ حساب للحقيقة التاريخية، أو للنص القرآني[٥].

---

(1) CR., M.T., p215.

(٢) نظرية شاخت Schacht - It is the work of storytellers (J.R. A.S., p143-154).

(3) CR., M.T., p215, Schacht A Revaluation of Islamic Traditions

(4) Wansbrough J., Quranic Studies, p122.

(5) "They made up their stories in complete disregard or ignorance of both history and Quran" CR., M.T., p216.

هناك في مساهمات الرواة إذًا عيوب، أوّلها التناقضات، حيث اعتبر أهل يثرب متآلفين واعتبروا أيضا متخاصمين[١]. فتارة يحدثنا ابن اسحاق عن قائد يوحّد بين الخزرج يدعى عبد الله بن أبي بن سلول وطورا يحدثنا عن وجود فراغ سياسي وانشقاقات جاء الرسول ليزيلها[٢]. وثانيها عدم الاهتمام بالوضع التاريخي الحقيقي في المدينة عند رواية الأحداث.

وكل هذه الروايات تروي نفس الحدث بتأويلات مختلفة، فأيها الأصحّ؟ ترى كرون أن كل هذه الروايات خاطئة. وتضرب مثالا على ذلك خبرا يروى أن عمرا بن العاص سافر في مناسبتين أو ثلاث إلى الحبشة للمتاجرة بمعيّة عمارة بن الوليد ولكنه اشتكاه للنجاشي. ثم حمل في إحدى رحلاته إلى الحبشة جلودا للنجاشي وطلب منه طرد المهاجرين المسلمين من الحبشة ولكنّ مسعاه كُلِّلَ بالفشل. وفي رواية ثانية نجدها في تاريخ الطبري عن ابن هشام عن ابن إسحاق، خبر آخر مخالف للأوّل عن رحلات عمرو بن العاص إلى الحبشة[٣]، وقد حمل معه إلى النجاشي هدية من «الجلود». وفي تلك الأثناء التقى عَمْرا بن أميّة الضمري فاشتكاه للنجاشي دون أن يُوفّق في ذلك. وعمر بن أميه الدّمري كان رسول محمد للمهاجرين المسلمين هناك.

وخلاصتنا هي أن كل هذه المواضيع متصلة فيما بينها بنفس المواضيع المتواترة مثل موضوع الهجرة، والنفاق، واضطهاد المؤمنين[٤].

---

(1) CR., M.T., p217.

(٢) ابن هشام، السيرة، ج١ ص٢٨٢، ج٢ ص٥٨٢، ط الأبياري، باب انتشار ذكر الرسول في القبائل ولا سيما في الأوس والخزرج، «و قدم رسول الله المدينة وسيد اهلها عبد الله بن أبي سلول... لم تجتمع الأوس والخزرج قبله ولا بعده على رجل من أحد الفريقين حتى جاء الإسلام». CR., M.T., p219.

(3) CR., M.T., p220-p221.

(4) "If the tradition offers two,five or fifteen versions of a certain event we evidently ought to reconstitute this event on the basis of them all...", CR., M.T., p222.

لا يمكن أن نعتمد حسب الباحثة هذه الروايات. ومن ذلك أنّنا نجد تناقضا وتباينا واضحين بين «سيرة» ابن إسحاق (ت ٧٦٧) وكتاب المغازي للواقدي (ت٨٢٣) ويكمن هذا الاختلاف في أنّ روايات الواقدي وهي متأخرة ولاحقة لروايات ابن إسحاق. تبدو أكثر كثافة و«تدقيقا»[(١)]. فالواقدي يُغَطّي في سيرته كل الفترة المتعلقة بالمدينة وهو ما لم يقُم به ابن إسحاق والحال أنه الأقرب إلى عصر النبوّة والأجدى بأن يكون عالما بتلك الفترة.

يبدو حسب كرون أننا لم نول للرواة دورهم الحقيقي في بناء التاريخ الإسلامي ولم نتفطن إلى أنّهم ساهموا بقسط وافر فيما وصلنا من معلومات عن نشأة الإسلام.

فما قدّمه لنا الواقدي وقبله ابن إسحاق وغيرهما، ليس إلاّ مجموعة معلومات أو مادة قصصيّة، يوحّد بينها كونها مُستقاة من نفس السند المرجعي[(٢)].

هناك إصرار على تكرار مواقف ومفاهيم وأطروحات يجعلنا أحيانا نسأمه. فما يهمنا هو مادة بحث تتلوها خلاصات تأليفيّة ولكن يبدو أن كرون انساقت إلى الخلاصات والاستنتاجات على حساب المادة التحليلية؛ فهي أميل إلى «تحليل» آرائها والتوسّع فيها، منها إلى التوسّع في تشريح مادة البحث وخاصة منها المصادر العربيّة.

ويبدو لنا أحيانا أنها تنطلق من أطروحات ثابتة ونتائج محدّدة (لا من

(1) "And if spurious information accumulated at this rate in The two generations between Ibn Ishaq and Waqidi, it is hard to avoid the conclusion that even more must have accumulated in the three generations between the Prophet and Ibn Ishaq", CR., M.T., p224.

(2) "It is because they relied on the same repertoire of tales that they all said such similar things", CR., M.T., p225.

تساؤلات) لتبني صورة عن تاريخ الإسلام «المبكر». وما نستغربه هو تحاملها أحيانا على هذه الفترة وهي تعوّل في ذلك على فراغ تاريخي هو غياب التدوين في القرن الأول للدعوة وهي حجّة تجعل أطروحتها ممكنة لكنها تماما كأطروحة القصّاص والرواة مبنية على خيال انطباعي وخصوصا على نوع من العدائية المحيرة نحو موضوع بحثها.

لم تكن هناك استمرارية تامّة أو تواصل كامل بين سلاسل الإسناد(١). وتضرب كرون تاريخ واقعة بدر مثالا على ذلك:

تُحدّد المصادر الإسلاميّة تاريخ المعركة في رمضان ٢هـ، فرمضان هو شهر الفرقان. ليس هناك علاقة وثيقة بين ما جاء في القرآن وما ذُكر عن تاريخ المعركة. فالقرآن في ذكره ليوم الفرقان لم يصله بواقعة بدر، والصلة التي اعتمدها المفسّرون في كون الفرقان أنزل في رمضان غير كافية في رأيها.

ويرى وات أنّه يجب أن نضع في حسابنا هذا الوضع(٢) الذي وصلتنا عليه الروايات الأولى عن نشأة الإسلام.

أمّا وانسبرو فيستخلص أن كل الروايات موجهة وأن هدفها الأول كان متجها نحو التأسيس لتاريخ النجاة لدى المسلمين(٣).

وإذا لم نصحح هذه المعلومات المُوجّهة من خارج المنظومة الإسلامية

---

(1) CR., M.T., p226.

(٢) الإجماع في هذه الحالة لا يعني تواصل سلاسل الإسناد بقدر ما يشي بضياع المعلومات بشكل آلي.

"Unanimity in this case does not testify to continuous transmission, but on the contrary to the accumulated loss of information", CR., M.T., p230.

(3) "The entire tradition is tendentious, it aims being the elaboration of an arabian Heilgeschichte and this tendentious has shaped the facts as we them, not merely added some partisan statements that we can deduct", CR., M.T., p230.

وذلك عبر البرديات، والحفريات، والمراجع الأولى غير الإسلامية، فإننا لن نظفر بإعادة بناء لتاريخ تلك الفترة المبكرة[١].

ثم تضيف كرون أن المعلومات المركبة أو المختلقة يمكن أن تُرفض لكن المعلومات الضائعة لا يمكن أن نستعيدها.

ب ـ في نشأة الإسلام:

إن الموقف الذي يجعل من التجارة المكية السبب الأساسي لظهور الإسلام يمكن أن ينسب إلى وات. ويبدو أن كرون لا تشاطره هذا الرأي تماما، فهي لا تعتقد أن التجارة المكية توفر لنا تفسيرًا مقنعًا لظهور محمد والفتوحات العربية في الشرق الأوسط[٢].

فوات يرى أن انتقال المجتمع القرشي إلى اقتصاد تجاري، سبب قلقا روحيا كانت دعوى محمد أحسن إجابة عنه.

لكن الباحثة تعتقد أن عرب مكة كانوا يُتاجرون بمواد بسيطة لا بمواد ثمينة، إلى جانب كون مدّة ازدهار التجارة بمكة، كانت قصيرة وغير كافية لحدوث التطورات التي حدثت بحلول الإسلام.

إن الاقتصاد المكي لم يكن اقتصادا رأسماليا بل «اقتصاد قوافل»، وهنا يكمن خطأ وات؛ إذ كانت البنية الاجتماعية المكية قوية ومتماسكة ولذلك رفضت الدعوة الإسلامية في البداية، فقد كان النظام السائد ناجحا ولذلك عارض المكّيون الإسلام.

ولم يكن فقراء مكة في حالة سيئة فقد كان هناك سادة يتكفلون بإطعامهم، فإسلام المكّيين لا علاقة له بالجانب التجاري.

---

(١) وهذه الأطروحة هي أطروحة كتاب كرون مع كوك: Hagarism ـ الهاجريّة، انظر مقدمة عملهما.

(2) CR., M.T., p231.

أمّا خارج مكة، فتفسير وات لنشأة الإسلام في المدينة، يرجع إلى ظهور حياة حضرية لا ارتحال فيها، ممّا تسبب في ظهور وعي بالفرد خارج الكتلة القبلية وفي نشأة الخوف من موت الفرد. عبر السؤال هل الموت هو مصير كل فرد؟ وهل نهاية هو الوجود؟

تؤكّد كرون أن التقاليد القبلية لم تكن قد زالت أو تلاشت في زمن الدعوة، بل كان المكّيون محافظين على تقاليدهم(١) وآلهتهم وهو ما جعلهم يتصدون لمحمد حسب كرون.

لا توافق الباحثة وات في رأيه القائل بأن المكّيين تخلّوا عن أعرافهم وتقاليدهم في حروب الفجار. فحين يخبرنا أنّ هتك الحرم هو علامة دالّة على تدهور الشعور الديني المكّي تجيب كرون بأن محمدا نفسه شارك في هذه الحروب خلال شهر رجب وهو شهر رجب المقدّس.

كما ترفض وجود تساؤلات عن المصير في السيرة المحمدية(٢) وتعتقد في المقابل أن الدعوة كانت ذات معاني إثنيّة يتخلّلها بحث في الجذور العرقية والدينية وفي العادات العربيّة القديمة، وحفر عن السابقين(٣) الذين انبثق عنهم كل شيء. وهي حفريات قادت محمدا إلى إبراهيم وإلى القول بأنّ العرب شعب «قديم» في الجزيرة العربية. وترى الباحثة أن «محمدا لم يقم بتحويرات اجتماعية ولم يأت بحلول لتساؤلات روحية بل كان صانع هوية وباعث أمّة»(٤).

---

(١) الألفة في قريش. والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا هو لماذا يدعو النصّ القرآني إلى قيمة الرأفة باليتيم ومؤاخاة الفقير، إذا كانت هذه القيم سائدة في المجتمع القرشي آنذاك؟

(٢) أحيانا لا نجد خيطا منطقيّا يربط بين هذه الآراء التي تفنّد بها بعض أطروحات المصادر الإسلاميّة من جهة؛ وبعض أطروحات وات من جهة أخرى وتخبرنا بأنّنا لا نجد إلا قلّة قليلة عانت قبيل الإسلام من أزمة اجتماعية ثم جاء محمد بدعوته لمحاولة حلّها.

(3) Ethnogenese

(4) CR., M.T., p237.

إن هناك معطى يفوق المعطى الاقتصادي أو الاجتماعي أهمية في تفسير انتشار الإسلام ونجاحه هو المحيط القبلي الذي نشأ فيه.

تقرّ كرون بأن جزءا من الجزيرة العربية كان تحت تأثير الوثنية إلى حدود القرن التاسع عشر(١). كما تقرّ أن الإسلام لم يكن نتيجة لأزمة روحانية أو اضمحلال ديني أو تدهور في الاعتقاد الديني الوثني.

هناك شيء من التناقض، في إقرارها هذا فهي من جهة تقرّ بأنّ العرب أسلموا لأن الله أكبر من اللّات وغيرها من الآلهة الوثنية الأخرى. ومن جهة ثانية تشير إلى أنّ إسلام عرب الجزيرة لم يكن نتيجة تدهور وانحلال أصاب صلابة إيمانهم بآلهتهم الوثنية. وحلّ هذه المفارقة يكمن في إجابتها القائلة بأنّ الرسول مكّن العرب من تشكيل دولة قويّة ومن بدء الجهاد الذي سمح لهم بالتوسّع خارج حدود الجزيرة العربية(٢).

إن السؤال الذي يراودنا هو لماذا تحصر الإسلام في برنامج سياسي أو عسكري؟ ومن أين يمكنها أن تكون قد استوحت هذه الأطروحة ومن هم المستشرقون من الجيل السابق أو المعاصر لها الذين يشاطرونها هذا الموقف؟

وهي ترفض ما يعلنه البعض من أنّ الرسول العربي اضطر إلى القيام بمهام سياسية لخدمة الدعوة الدينية فهي ترى فيه رسولا حاملا لمشروع سياسي.

تخفي إذا توحيديّة محمد برنامجا سياسيا وقد ظهر ذلك في شهادات غير إسلاميّة إلى جانب شهادة أبي بكر محمد ابن إسحق(ت١٥١هـ -

---

(1) CR., M.T., p241.

(2) "What was it that Allah had to offer?
What he had to offer was a programme of Arab state formation and conquest : the creation of an umma, the initiation of Jihad", CR., M.T., p241.

٧٦٨م)[١]. وبما أن مكة اعتبرت محمد «مشاغبا»[٢] سياسيا فقد اتجه إلى قبائل[٣] أخرى ليقترح عليها حماية الإله الجديد وقدرته على التوحيد بين العرب.

لماذا وجد العرب في القرن السابع فكرة التوحيد وفكرة تأسيس دولة جذابة ومُقنعة؟ هناك من اعتاد على الإجابة على هذا التساؤل بتفسير حاجة التجارة المكية إلى نظام أو بنية سياسية أكثر تماسكا. خاصّة أن مكة أصبحت تهمّ عدة قبائل تتبادل تجاريا مع قريش وتهمها حماية قريش لها أو تطمع في السيطرة على الكعبة بدورها حتى تحصل على الامتيازات المالية التي تنجرّ عن ذلك.

وكانت سيطرة محمد على مكة تعني سيطرته على غالب الجزيرة العربية وبذلك فإن عملية التوحيد بقيت رهينة احتواء الردّة والمرتدين.

إنّ فكرة توحيد مكة للعرب تعتمد بالأساس على تفسير ابن الكلبي للفظة «إيلاف» باعتبارها تقليدًا أو عرفا يقضيَ بتوفير الأمن لمن يُتاجر بمكة أو يتجه منها أو إليها بقافلة ما. وترى كرون في تفسير ابن الكلبي خيطا حكائيا روائيا أكثر منه تاريخيا. أما الشعور السائد بوحدة عربية فمأتاه وحدة إثنية ثقافية لا تجارية[٤].

وقد راهن محمد على تكوين دولة بفضل الفتوحات في الجزيرة العربية ثم في «الهلال الخصيب». فهل كان هذا خطابا صريحا في الدعوة المحمدية؟

(1) "His monotheism amounted to a political programme as is clear not only from non-muslim accounts of his career, but also from Ibn Ishaq", CR., M.T., p241.

(2) "If we accept the traditional account of Muhammad's life, he was a political agitator", CR., M.T., p242.

(3) "If we give allegiance to you and god gives victory over your opponents, will we have authority after you?", CR., M.T., p242.

(4) "The unity was ethnic and cultural, not economic, and it owed nothing to meccan trade", CR., M.T., P243.

ويبقى علينا أن نبحث عن إجابة عن هذا التساؤل حتى نتمكّن من تقييم هذه الفكرة.

لأنّ الباحثة تربط بين الفتوحات والطموح التجاري وتقر بدورهما في تماسك الدولة الإسلامية الناشئة إلى حدّ ما، وتشاطر بذلك كلا من دونر في بحثه حول «الفتوحات» وخازانوف[1] في ملاحظاته حول «الرحّل». وهناك من رأى في الفتوحات بديلا للتجارة المكية بفضل مداخيل الجزية، وغنائم الحرب[2]. أمّا شعبان عبد الحيّ فقد فسّر حماس القبائل لسياسة محمد، بتراجع اقتصادي سببه نكسة أصابت التجارة المكية.

ومن المشروع أن نُقرّ بأن التجارة المكية قد لعبت دورا ما في نشأة الإسلام. ولكن هذا الدور لم يكن حيويا أو أساسيا في دعم تلك النشأة.

وتعتقد المؤرخة أنّه من طبيعة «الأنظمة» القبلية أن تهاجم و«تغزو» لتعيش، والقبلي أقرب بطبعه إلى العدائية والمحاربة منه إلى المُسالمة، والترحال والتغيير من عاداته، فهولا يترك وراءه شيئًا من شأنه خُسرانه كما أنه شديد القدرة على التأقلم. ويبدو أن العرب عندما هاجموا القادسية مثلا كانوا يردّون ما لقوه من عنف وشدة في السابق من الفرس حسب شهادة المُغيرة بن شُعبة.

وقد تمّ دفع النهب والأطماع القبلية في رأيها إلى مستوى الفضائل الدينية المقدّسة[3] إذ تقول «رفع إله محمّد الجشع القبلي إلى مستوى الخصال الحميدة»والحال أن المجتمع القبلي يقوم على «مصالح مادية»[4]. ورغم

---

(1) CR., M.T., p243.

(٢) ابن حبيب (محمّد)، المحبّر، حيدر آباد ١٩٤٢، ص٤٧٩.

(3) "Muhammad's God elevated tribal militance and rapaciousness into supreme religious virtues", CR., M.T., p245.

(4) "Holy war was not a cover for material interests it was an open proclamation of them", CR., M.T., p244.

رفضها لتفسير وات الاقتصادي فإنّ الباحثة تلجأ في الآن نفسه إلى تأويل مادي اقتصادي التوجُّه. فهي تردد في لهجة لا تخلو من التهكم أن «مصالح الله المادية» قد اتفقت مع مصالح القبائل ولذلك نجدهم أسلموا بكل ذلك الحماس والتوقد![١].

وقد يكون الإسلام في تقديرها ردّ فعل على الهيمنة الخارجية للعجم (الفرس) مثل رد الفعل الذي سببه العرب في شمال إفريقيا لدى البربر أو في بلاد فارس، عبر الحركات الدينية الناشئة بعد حركة الفتوحات[٢]. ومثل ردّ الفعل الذي سببه الحضور الأوربي في العالم الثالث كحركات الثورة الدينية ونذكر منها الإخوان المسلمين. وتتحدث الباحثة في هذا الصدد عن «ردود الفعل البدائية» على الهيمنة الأجنبية[٣]. وهي حركات بدائية بمعنى أنها نابعة في محيط يغيب فيه كل نظام اجتماعي، وأنها تهدف إلى طرد الحضور الأجنبي. كما أنها ـ خاصة في بداياتها ـ ذات صبغة نضالية.

وإذا ما عُدنا إلى النبيّ الماوري «Maoris»[٤] في نيوزيلاندا في القرن ١٩م وبالتحديد سنة ١٨٦٠. فإنه قد اختلق «إسلاما» لنفسه مثلما فعل محمد؛ ورأى في نفسه موسى جديدًا وذهب إلى أن شعبه أو قومه الماوري ينحدر من سلالة سامية يجمعه مع اليهود جدّ واحد. وأثبت أن جبريل أوحى له بديانة جديدة، وقد أعلن في النهاية أنه يجب طرد البريطانيين من نيوزيلاندا مثلما عمل أتباع محمد على طرد البيزنطيين من سوريا. «ولكن أتباع النبيّ الماوري على عكس أتباع محمد حاربوا أهدافا مستحيلة»[٥].

---

(1) "It is precisely because the material interests of Allah and the tribesmen coincided that the latter obeyed with such enthousiasm", CR., M.T., p245.

(٢) ظهور المذاهب.

(٣) هل من حقّ باحثة في مستوى باتريسيا أن تصدر هذا الحكم القيمي حول حضارات شمال إفريقيا. CR. M.T., p247.

(4) CR., M.T., p247.

(5) CR., M.T., p248.

لكن هذه المقارنة بين «العقيدة» الماوريّة والإسلام «المبكّر»، تبدو حاملة لنوع من التّعسف على القرن الأوّل للهجرة. فالباحثة تسعى إلى مقارنة تجربة حديثة بتجربة ماضية دون مراعاة الفروق التاريخيّة.

إن نشأة الإسلام هي ردّ فعل عدائي على كل من السيطرة الأجنبية الفارسية والبيزنطية؛ كما أنّ اضطهاد بيزنطة لليهود، لعب دورا في نجاح الحركة المحمدية. وذلك بفضل ترحيب اليهود بالإسلام في بداياته.

وتعتبر الكاتبة أن مقاومة الإسلام في الجزيرة العربية كان مصدرها المتنبئين من منافسي محمد أكثر ممّا كان مصدرها، المحافظين على الشرائع[1] والنُظم «الجاهلية».

إنّنا نجد في أعمال الباحثة خلطا وغموضا وعدم تناغم في التسلسل الفكري ممّا يجعلنا نقف أحيانا محتارين أمام غياب الترابط المعنوي والمنطقي بين بعض الفقرات.

ونبحث أحيانا عن خلاصة أو موقف واضح للباحثة من مسألة ما فلا نجده. فعندما تعرض سلسلة من الآراء المختلفة لا نجدها دائما تختمها بحسم لفائدة رأي أو فكرة واضحة، بعد سلسلة الأفكار المعروضة.

وتتساءل كرون في خاتمة عملها هذا: إلى أي حدّ يمكننا تطبيق مثال البدايات والجذور السامية على نشأة الإسلام؟ وتلمّح هنا إلى لا مشروعيّة انتماء محمد إلى العرق السامي وهو موقف يتكرر بعد ما جاء في عملها **«هاجريزم»** بمعيّة مايكل كوك، بل يبرز بوضوح في عمل كوك في كتابه **«محمد»**، وهكذا فإنّنا نتبين من خلال هذا المثال أنّ هناك ترابطا فكريا بين أعمال الباحثين وتناسقا في مواقفهما الّتي تبدو مبثوثة في دراساتهما حتّى أن الفروق الفكرية تبدو ضئيلة بينهما على الأقل في الأعمال التي تناولناها

---

(1) CR., M.T., p248.

بالدرس. ومن بين هذه الفروق عدم اتفاق كوك مع كرون في كل ما ذهبت إليه حول التجارة المكّية في القرن الأوّل للهجرة. إذ يبدو متفقا مع ما جاء في كتب السيرة، وهو أمر ترفضه الباحثة. ويقرّ كوك أن الاستقرار تم بمكة بفضل هاشم حفيد قصيّ وجدّ النبي الأكبر أي ثلاثة أجيال قبل محمّد. فقد قام هاشم بخطوات هامة تجعل القرشيين تجارا على صعيد دولي. كما أسس رحلتي الشتاء والصيف. وقام بأحلاف مع قيصر روما ومات في غزة. وتحصّل إخوته على أحلاف مع بلاد فارس واليمن والحبشة ومع بقية العرب، وهو ما خلق «اقتصاد سوق» لعب فيه محمّد نفسه دورا، ولكنه يستدرك ليقترب من أطروحة كرون ويؤكد أن مكة لم تعتبر مدينة إلا في المجال البدوي العربيّ وأنها بقيت طرفا في المشهد المحلي[١].

وخلاصة الأمر هو أنّ عمل الباحثة باتريسيا كرون حول التجارة المكية يبيّن أن الصراع[٢] البيزنطي ـ الفارسي في الجزيرة العربية كان عاملا مركزيا في نشأة الديانة الجديدة. أمّا التجارة المكية فقد تفسّر بعض آليات انتشار الإسلام، ولكنها لا يمكن أن تفسّر كيفية ظهور الإسلام في الجزيرة العربية ولا قدرته على التأثير المكثف في المجال السّياسيّ.

(1) Cook M., Muhammad, p13.

(2) "It is acknowledged that the Arab conquests were nothing if not an outburst of Arab nationality", CR., M.T., p249-250.

الباب الثاني
خصوصيّة المقاربة وخصائص المنهج

الفصل الرابع

مقالة الباحثين في النقد الخارجي للنص القرآني

يعتمد مايكل كوك وباترسيا كرون في نقدهما للتاريخ الإسلامي ولتاريخ النصّ القرآني بالتحديد على نصوص يونانية وسريانية وأرمنية وعبريّة وآرامية وقبطية تعود إلى زمن الفتوحات الإسلامية في ق ٧م وبداية ق٨م[1]. كما يعودان في ذلك إلى بعض النقوش العربية ومنها ما جاء على الصخور أو على المعالم الأثرية، وقد كان بعضها سابقا لزمن التدوين وانتشار الحديث والقرآن.

ويرى الباحثان أن هذه النقوش أو الكتابات (Inscriptions) قد تمثّل النصوص الإسلاميّة التأسيسيّة الأولى ولكنها تختلف عمّا جاء في الحديث والقرآن وهذا الاختلاف أدى بهما إلى اعتبار القرآن كلاما بشريا لا إلهيا. ويعتبران أنّ هذه النقوش «المبكرة» وغيرها من المصادر الخارجية تمثل مادة تاريخية، لابد للمسلمين أن ينتبهوا إليها في المستقبل وأن يجيبوا عن

(1) Crone, Slaves on Horses, p 15.

التساؤلات التي تطرحها حول النص القرآني وغيره من الرموز التأسيسية للإسلام.

١ ـ مقالة الإسلام المبكر والهجرة المبكرة

يشير مايكل كوك إلى اكتشاف بردي يحمل تاريخ ٦٤٣م ويتحدث عن تاريخ سنة «٢٢» بتقويم العرب، وهو ما يحيلنا على التقويم الهجري ويبدو أن البردي يلمح بأن شيئا ما حدث في جزيرة العرب في ٦٢٢م[١] ويتساءل هل هو التاريخ الذي انتقل فيه محمد من مكة إلى المدينة؟ أم هو تاريخ بداية الفتوحات العربية؟

ويضيف بمعيّة كرون أنّه إن كان العرب يتحدثون عن هجرة محمد نحو المدينة في ٦٢٢م، فإنهم لا يمتلكون مصدرا معاصرا لذلك الحدث أي مصدرا يرجع إلى القرن السابع للميلاد من شأنه تأكيد ادعائهم[٢].

إنّ أول خبر عربي عن هجرة محمد جاءنا في بردي يعود إلى أواخر العهد الأموي[٣] أي حوالي ٧٥٠م. فالمادة الإسلامية التي وصلتنا من قطع نقود وبرديات وكتابات لا تستعمل التقويم الهجري. أما شاهد الضريح التي يظهر عليه تاريخ ٢٩هـ فهو أثر متأخر ويرجّح الباحثان أنه يشير إلى هجرة مختلفة نحو أرض موعودة، وخارج الجزيرة العربية[٤].

ويستدل الباحثان على ذلك بحديث قدمه أبو داود في القرن الثالث للهجرة (٢٧٥هـ ـ ٨٨٩هـ) في سنن صحيح المصطفى وهو حديث يقول «ستكون هجرة بعد هجرة، فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[٥].

---

(1) Cook, Muhammad, p 74.

(2) C. & C., Hag., p160.

(3) Grohmann , Arabic Papyri from Hirbet al-Mird, Louvain, 1963, p71.

(4) Cook and Crone, Hagarism, p 160-161.

(٥) أبو داود، كتاب سنن صحيح المصطفى، ط١٣٤٨هـ، باب الجهاد، في سكنى الشام.

ورغم تأويل بعض المسلمين لهجرة إبراهيم على أنها هجرة روحية من الوثنية إلى التوحيدية. فإنّ الباحثين يفضلان أن تؤول هجرة إبراهيم، حسب تأويل مسيحي ـ يهودي لها. وكانت من أرض الكلدانيين إلى حرّان أرض كنعان(١).

وهو ما يجعلهما يؤكدان أن هجرة العرب كانت نحو الساحل السوري الفلسطيني وترى كرون في مقالها «مفهوم الهجرة في القرن الأوّل»(٢) أنه علينا أن ندافع على هذا الطرح، فقد استعرضت في مقالها شهادات من كتب الحديث تتحدث عن هجرة لا نحو المدينة بل نحو الشمال(٣).

II ـ مقالة القبلة الأولى وقبّة الصخرة

١. القبلة الأولى:

يبدو عند تفحصنا للنص القرآني أنه يحدد وجهة الصلاة نحو القبلة منذ السنة الثانية للهجرة (سورة البقرة الآيات ١٤٤ ـ ١٤٩ ـ ١٥٠). لكن الواقع المبكر (The earliest evidence) تخبرنا به المصادر الخارجية(٤) في رأي الباحثين. فالحقيقة الأركيولوجية كانت تشير إلى أن المساجد الأولى، كانت تتجه نحو شمال غربي الجزيرة العربية.

وأبحاث كريزوال (Creswell) وفيهرفاري (Fehervari) (٥) الأركيولوجية تشهد على وجود مسجدين أمويين يتجهان نحو وجهة لا تتوافق ووجهة القبلة الحالية.

---

(١) سفر التكوين Genèse (١١:٣١ ـ ١٢:٥).

(2) "Is the Qur'an the Word of God?". http://debate.org.uk/topics/history/debate.

(3) Crone, First Century Concept of Hijra, p 355-363-1994.

(4) Crone and Cook, Hagarism, p 23.

(5) Crone, S.O.H., p12.; C.& C., Hag., p173.

أما المسجد الأوّل فقد بناه الحجاج في واسط، وأمّا المسجد الثاني فيقع قرب بغداد. ومسجد واسط يميل نحو شمال القبلة بثلاث وثلاثين درجة، أما مسجد بغداد فيميل بثلاثين درجة في نفس الاتجاه وهو ما يلتقي مع شهادة البلاذري في الفتوح.

فالبلاذري في حديثه عن القبلة في إحدى مساجد الكوفة، الذي شيد حوالي ٦٧٠م يلاحظ أنها تتجه نحو الغرب في حين أنها يجب أن تتجه نحو الجنوب[١].

وكرازول يشير في وصفه لجامع عمرو بن العاص الواقع بالفسطاط، وهي مدينة عسكرية كانت تقع في أحواز القاهرة، إلى أن «قبلته» كانت متجهة نحو شمال القبلة الحالية وأن قرة بن شريك أصلح هذا الخطأ أثناء حكمه. وهي ملاحظة تدعمها شهادة المقريزي الذي كان يتحدث عن توجه عمرو بن العاص عند صلاته نحو الجنوب الشرقي لا نحو الجنوب[٢].

ويقترح علينا الباحثان أن نمسك خريطة فننظر في هذه الوجهات المختلفة، ويبدو في رأيهما أن هذه القبلة المبكرة كانت تتجه نحو شمال غربي «القبلة اللاحقة» أي قرب القدس[٣]. ويردان على المسلمين الذين قد يجيبونهم بأن هناك مساجد وقعت فيها أخطاء من حيث اتجاهها نحو الكعبة، وأن هذه أخطاء بشرية واردة بالتساؤل عن سبب التقاء وتجمّع كل الأخطاء نحو شمال الجزيرة العربية أي «ربما» نحو القدس.

ومما يزيد هذه الفرضية دعما في رأي الباحثين شهادة رجل دين ومؤرخ مسيحي يدعى يعقوب الرهاوي Jacob of Edessa (٦٣٣ ـ ٧٠٦م)، وقد اعتبراه شاهد عيان معاصر لتلك الفترة في مصر حوالي سنة ٧٠٥م أي في بداية القرن الثامن وهي شهادة معاصرة لما نقله لنا المقريزي خاصة.

---

(١) البلاذري (أحمد بن يحي)، كتاب فتوح البلدان، ص٢٧٦.

(٢) المقريزي (أحمد بن علي)، كتاب المواعظ والاعتبار، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص٦.

(3) "Is the Qur'an the Word of God?". http://debate.org.uk/topics/history/debate.

وقد أكد يعقوب في رسالة له باللغة السريانية أن «الماهجراي» (Mahgraye) في مصر، كانوا يصلّون في اتجاه الشرق[1] ويتأكد من خلال هذه الشهادة أن اليهود و«الماهجراي» لم يكونوا يصلون نحو الجنوب في سوريا، ولكن نحو القدس أو «الكعبة» الأولى، وهي الأماكن الأبوية لجذورهم الساميّة.

مع الإشارة إلى أن الكعبة لا تعني حتما مكة، فقد كانت هناك في تلك الفترة أكثر من كعبة، وقد كانت الكعبة عادة أو تقليدا معماريا عربيا لا شاميا ولا فلسطينيا[2]. وابن الكلبي يتحدّث في كتاب الأصنام عن كعبة السنداد وعن كعبة قليس.

ويرى الباحثان أن إبراهيم عاش ومات في فلسطين. وهو ما يعني أنه لم ينتقل من فلسطين إلى مكة كما يذكر النص القرآني (بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة)، وذلك حسب ما توصلت إليه الأبحاث الأركيولوجية الحديثة والحال أن الآراء تختلف حول تاريخية شخصية إبراهيم!

وهناك نص أرمني يدعم هذا الموقف ويعود إلى ٦٦٠م، ويؤكد عدم انتماء العرب إلى الجذور الإبراهيميّة[3]. ولكن الباحثين لم يشيرا إلى تأخر النص الأرمني نسبيّا (حوالي ٣٨هـ)، وهو نص لا يمكن أن يكون مطلعا على الإسلام بشكل كاف، ولا يمكن أن يكون موضوعيا في حديثه عن فتوحات العرب وغزواتهم.

ويخلص الباحثان إلى أن شهادة «يعقوب الرهاوي» تسمح لهما باستنتاج هام، هو أن قبلة الصلاة لم تصبح نحو مكة حتّى ٧٠٥م. أمّا أستاذهما هاوتينغ (Hawting)، الّذي درّس المصادر العربية في مدرسة الدراسات

---

(1) C. & C., Hag., p24, p173.

(2) C. & C., Hag., p25, p175.

(3) C. & C., Hag., p8. / Cook M., Md., p75.

الشرقية والإفريقية (S.O.A.S.) في لندن، فإنه يؤكد أنه لم يبق اليوم أي مسجد يعود إلى ق٧. هناك مساجد أردنية تتجه مآذنها أو صوامعها نحو الشمال، أما مساجد شمال إفريقيا فتتجه نحو الجنوب وهو ما يؤدي إلى شكّ الباحثين في موضع الكعبة الدقيق، في الوقت الّذي يؤكد فيه القرآن أن القبلة تغيرت واستقرت بعد ٦٢٤م لتصبح مكة قبلة المسلمين في صلاتهم.

و يبدو أن الباحثين يؤيدان في «هاجريزم» الرأي القائل بأن اتجاه القبلة بقي إلى حدود نهاية القرن ٧ نحو شمال غربي الجزيرة العربيّة لا جنوبها، أي نحو القدس لا مكة. ويضيفان أن العرب كانوا يتمتعون بدراية في علوم الفلك أو بالأحرى علوم الأنواء وأنّهم كانوا يحسنون التمييز بين الشمال والجنوب، باعتبارهم تجار صحراء يحسنون التوجه في مختلف أرجائها.

ولكن الباحثين أهملا جزئية هامّة هي أن المساجد التي لم تكن متجهة نحو الكعبة، لم تكن بالجزيرة العربية، لكن خارجها بالعراق أو مصر، أي أننا لا يمكن أن ندعي أن أهلها تجار قوافل أو علماء فلك. ويفسّر الباحثان هذا الاضطراب في اتجاه القبلة بسببين:

١. كانت هناك علاقة جيدة بين العرب واليهود إلى حدود ٦٤٠ فلم تكن هناك حاجة إلى تغيير وجهة الصلاة نحو القدس.

٢. مكة لم تكن معروفة جيدا آنذاك، أي أنها لم تكن حرما مقدّسا قبل الإسلام وفي بداية الدعوة[1].

٢. أخبار المؤرخ الأرمني (٦٦٠م) ومراجعة تاريخ مكّة:

نسب هذا النص الأرمني إلى الأسقف «سبيوس» Bishop Sebeos[2].

(1) "Is the Qur'an the Word of God?"http://debate.org.uk/topics/history/debate.

(2) C. & C., Hag., p6.

ويصف فيه المؤرخ(*) أو الراوية ـ الرحالة كيف أسس محمد لمجتمع مكون من العرب واليهود وأن ما يجمعهما هو انحدارهما من سلالة إبراهيم، وأنه منح للجماعتين حقا طبيعيا في الأرض المقدسة(*) كما منحهما انتسابا لجينيالوجيا توحيدية.

إن فكرة وجود حق إسماعيلي في الأرض المقدسة، فكرة وقعت نوقشت في نصوص سابقة مثل كتاب سفر التكوين(*) (٧: ٦١) والتلمود البابلي(١).

ويبدو من هنا أن الباحثين يعتمدان، ما جاء في النصوص المقدسة من روايات لدحض ما جاء في القرآن، وهو ما يؤكد وجود خلفية كتابية تحكم إجاباتهم. وهو ما يجعلنا نستحضر ما قاله نورمان دانييل في كتابه الإسلام والغرب، ومفاده أن هذه الآراء التي تستدعي بعض مضامين السجال الديني الذي قام في القرون الوسطى. وهي بذلك قد تنزل بالبحث العلمي إلى مستوى الصراع الديني أو الحضاري(٢).

إن النص المقدس في رأي الباحثين قد أقصى هاجر وابنها من الأرض المقدسة وهي مسألة محسومة في هذه النصوص. وهو ما يوحي بأن الإسلام قد تطفل على الحق الطبيعي لليهود في الأرض المقدسة.

ويقر الباحثان أنّ الرسول محمّدا كان يطمح في السيطرة على الجزيرة العربية ومن بعدها على أرض فلسطين. وقد سعيا إلى تأكيد ذلك في

(*) Chronicler.

(*) Droit de naissance.

(*) The Genesis.

(1) C. & C., Hag., p8-p158, n 48.

(2) Daniel (Norman), Islam et occident, traduit de l'anglais par Alain Spiess, ed. du Cerf, Col. Patrimoine 1993, p 384, p379-38.

ترجم عن: Islam and The west, Edinburgh, 1960.

عملهما هاجريزم[1]. ويدعمان مقالتهما بالعودة إلى حديث رواه، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني في «سننه» ورواه من قبله ابن حنبل في «مسنده»، وهو حديث يدعو إلى الهجرة إلى الشام ويعتبر الباحثان أن فلسطين هي المقصودة في هذين الحديثين لا سوريا[2]. وهي أخبار يدعم بها الباحثان مقالتهما في الهجرة «المبكرة»، «وحديثهما» عن هجرة عربية نحو الشمال.

أما عن علاقة اليهود بالعرب فيقدم الباحثان هذا النص الأرمني لدحض الأطروحة الإسلاميّة «الرسمية»، القائلة بأن القطيعة بين المسلمين واليهود كانت مبكرة أي حوالي سنة ٢هـ. إن النص الأرمني يتحدث عن قطيعة متأخرة عن الرواية الرسمية أي حوالي (٦٤٠م ـ ١٨هـ). يقول الباحثان بأن هذا النص يناقض النص القرآني، ولكنه في الواقع يتناقض أساسا مع ما جاء في التفاسير التي حددت ظروف نزول الآيات، ومع ما جاء في كتب السيرة والمغازي. فالنص القرآني نصّ مفتوح لا يحمل تواريخ معلنة ولا تحديدات صريحة، تسمح لنا بأن نقوله ما لا يقول.

و يرى الباحثان أن هدف العرب كان فلسطين وهو ما يجعلنا نتساءل حول مكانة مكة الفعلية في القرن الأوّل. ويؤكدان أن مكة ليست كما يدعي المسلمون مركز الإسلام «الأول» وهو موقف يتردّد في كتاب **«محمد»** لمايكل كوك وكتاب **«تجارة مكية»** لباتريسيا كرون. ويؤكدان أن هناك حديثا يقول بأن آدم هو أوّل من وضع الحجر الأسود في الكعبة، في حين أن القرآن (البقرة ٢، ١٢٥ ـ ١٢٧) يتحدث عن قيام إبراهيم بمعية إسماعيل بإعادة بناء الكعبة. وهو ما يعني أن مكة هي الحرم المقدّس الأوّل عند المسلمين.

---

(1) C. & C., Hag., p158.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

ونحن لا نرى تناقضا بين هاتين الروايتين، لأنهما لم تحدثا في نفس الفترة بل إن ما يمكن أن نتساءل عنه هو هل التحق إبراهيم بإسماعيل إلى مكّة؟

وأدلة الباحثين حول ظهور مكة المتأخّر هي أن: ليس هناك دليل أركيولوجي على سفر إبراهيم إلى مكة أو عيشه بها. وليس هناك إشارة إلى وجود هذه المدينة قبل الإسلام.

كما أن الإشارة الوحيدة هي إشارة إلى مدينة «ماكورابا» وقد قام بها الجغرافي اليوناني المصري بطليموس. ويرى الباحثان أن اعتبار ماكورابا إشارة إلى مكة خاطئ[1]. فالجذر «مكّ» (MKK) ليس موافقا للجذر «كرب» (KRB) كما أنّ الحرفين السابقين في ماكورابا «ما» يعنيان المكان[2].

أمّا أوّل إشارة إلى مكة وإلى الكعبة[3] فيرجعها الباحثان إلى نص باللغة السريانية يعود إلى أواخر ق ٧[4] وهو «أخرويات ميثوديوس». بالإضافة إلى أنّ الإشارة إلى مكة وجدت في نسخ متأخرة عن النسخة الأولى، أي أنها ليست موجودة في الرواية الأروبية والسورية لهذا النص.

أمّا الإشارة الثانية إلى مكة فقد وردت حسب الباحثين في نص يعود إلى بدايات خلافة هشام الذي حكم بين ٧٢٤ و٧٤٣م[5].

ويتساءل الباحثان حول سبب ظهور الأخبار غير الإسلاميّة حول مكة بعد

---

(1) Crone, M.T., p136

(2) "Is the Qur'an the Word of God?".http://debate.org.uk/topics/history/debate

(3) C. & C., Hag., p22. / Cook, Md., p74.

(4) "The Apocalypse of Pseudo-methodius", C. & C., Hag., p22.

(5) C., & C., Hag., p171.

وعنوان النص هو: "Continuatio Byzantia Arabica".

١٠٠ سنة من حديث الروايات الإسلامية عنها. وهذا التشكيك في مكانة مكة الدينية والسياسية في الإسلام المبكر[١] يؤدي إلى التشكيك في مكانتها الاقتصادية[٢]. فمكة في رأيهما لم تكن مركزا تتقاطع فيه الطرق التجارية في الشرق الأوسط، فهي ليست في الطريق التجارية المنطقية إذا ما نظرنا إلى الخريطة التجارية لتلك الفترة (تقاطع طريق الشمال ـ الجنوب وطريق الغرب ـ الشرق)[٣].

وأكد قروم ومولر هذا الموقف في أبحاثهما، فمكة في رأيهما لا يمكن أن تكون على الطريق التجارية، فهي تبعد حوالي ١٠٠كم عن البحر[٤].

كما تقدم كرون سببا ماديا يدعم رأيها فتسأل: «كيف للقوافل أن تقف في مكة في حين أن الطائف تتوفر بها الخضرة والخير والطعام على عكس مكة؟»[٥].

وتذهب إلى أبعد من ذلك، فتتساءل عن طبيعة البضائع التي كانت تتوفر في مكة والتي يمكن أن تحقق في هذا المكان القاسي أرباحا هامة[٦]. وتضيف أنّ المكيين لم يتاجروا بالتوابل أو غيرها من البضائع الشرقية وتناقش الباحثة هنا وات ولامنس وكيستر في مواقفهم[٧].

و قد بينت أن ستة أنواع من بين أصناف التوابل التي اعتبرت بضاعة تاجرت بها مكة وعددها خمسة عشر نوعا لم تعد منتشرة بعد القرن السادس

---

(1) Cook, Md., p74.

(2) Crone, M.T., p3-6.

(3) Crone, M.T., p6.

(4) Crone, M.T., p7-13

(5) C. & C., Hag., p22.

(6) Crone, M.T., p7

(7) "The problem of historical accuracy (exactitude, precision)".

إشكالية الدقة التاريخية؛ المرجع السابق، ص٣.

للميلاد، واثنين منها كانت تجلب عبر البحر، واثنين من شرق إفريقيا، وأحدها يبدو أن أصله غير معروف، واثنين لا يمكن أن نحددها بالمرة واثنين كانا من الدرجة الثانية وبهذا لم يتاجر بهما[١].

كل هذه التوابل دون استثناء لا يمكن أن تنسب إلى مكة، فما هي إذا التجارة التي اشتهرت بها مكة، إن المسلمين يتحدثون عن موضع مكة القاسي وهو ما يجعل كرون تشكّك في وجود أي نشاط تجاري بها.

أمّا كيستر وسبرنجر فيريان أن العرب تاجروا ببضائع بسيطة[٢]، ولم تكن حينئذ تجارتهم دولية. وتبقى معلوماتنا عن المنطقة قليلة ومتفرقة.

وترى الباحثة أن لامنس استعمل مصادر من القرن I هـ (مثل بريبلوس ٥٠م وبلين ٧٩م)، في حين كان عليه أن يستعمل نصوصا يونانية وبيزنطية ومصرية لمؤرخين يعدون أقرب من الأحداث في الجزيرة آنذاك مثل كوسماس (Cosmas) وبروكوبيوس وثيودورتوس[٣].

وتلاحظ أنّ التجارة اليونانية بين الهند والمتوسط أصبحت بحرية بعد القرن الأوّل[٤]. وتنطلق في ذلك من فرضية تقول بأن الطريق البحرية أقرب من الطريق البرية ولكنها تسكت عن أمر هام لا يمكن أن نتغافل عنه وإلا وقعنا في ضرب من المغالطة التاريخية فالطريق البحرية لم تكن آمنة بسبب القراصنة والمخاطر الطبيعية. وعندما كثرت الحروب والأخطار لجأ التجار إلى الطريق البرية وهو أمر منطقي[٥].

وتضيف كرون أنّ ثمن النقل بحرا كان أزهد من ثمن النقل برا في زمن

---

(١) نفس المرجع: ص٥١ ـ ٨٣.

(٢) نفس المرجع: ص٨.

(٣) نفس المرجع: ص،ص؛ ٣،١٩، ٢٢، ٤٤.

(٤) المرجع السابق: ص٢٩.

(٥) فيكتور سحاب، إيلاف قريش، المركز الثقافيّ العربي، ١٩٩٢، ص٤٣٠ ـ ٤٣١.

الحاكم الروماني ديوقليتيانوس[1] (Diocletian) ولكنها لا تأخذ مسألة أمن هذه الطريق البحرية بعين الاعتبار. وهو ما جعلها تخلص إلى القول إن المصادر العربية كاذبة في ادعائها المساهمة في التجارة الشرقية بشكل بارز.

كما ترى الباحثة أن التجارة اليونانية الرومانية قد تقلصت بشكل كبير بعد القرن الثالث، وترتب على ذلك أنّ الطرق التجارية البرية في زمن الدعوة كانت منعدمة لأنه لم تكن هناك سوق رومانية يعتد بها[2].

وقد كانت مدينة أدوليس المركز التجاري الأول لتلك الفترة. وهي واقعة على السواحل الأثيوبية[3]. وتستغرب الباحثة من أنّ المصادر اليونانية لا تورد اسم مكة ولا يبدو أنها تعرفها في حين أنها قدمت وصفا دقيقا للطائف ويثرب وخيبر[4]. وتلاحظ أنّ الفرس ـ الساسانيين الذين كانت لهم جولات في الجزيرة العربية بين ٣٠٩ و٥٧٠م ذكروا يثرب وتهامة ولكنهم لم يتحدثوا عن مكة وهو أمر محير[5]. وهو ما يجعلها تدعو إلى مراجعة كل ما كتب عن مكة حتى اليوم.

وهناك إشكال في موقع مكة وخاصة في موقع الحرم المكي الأصلي إذ يبدو أنه قد تغير بعد أن تمت إعادة بنائه وترميمه في أكثر من مناسبة[6].

---

(١) ديوقليتيانوس (٢٤٥ ـ ٣١٣)، من كبار أباطرة الرومان المتأخرين، حكم بين ٢٤٥ و٣١٣م فأعاد تنظيم الامبراطورية إداريا واقتصاديا. وأنشأ النظام الرباعي تسهيلا للدفاع عنها، وبذلك عين امبراطورا للغرب مع قيصر يساعده واحتفظ لنفسه بامبراطورية الشرق وعين غاليريوس قيصرا ليساعده. بدأ أعنف اضطهاد للمسيحيين سنة ٣٠٣ ودام ذلك إلى حدود ٣١٣م.

(2) Crone, M.T., p29.

(3) Crone, M.T., pp 11,41,42.

(٤) نفس المرجع: ص١١.

(5) Crone, M.T., p40-50.

وترجع الباحثة إلى كريستنسن وأبحاثه:

Christensen, A., L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1944, p87.

(6) C. & C., Hag., p23-p173.

ولكن قد يتعلّق الأمر بجهل من كتبوا أو عاشوا في تلك الفترة بها لأنهم لم يزوروها ولأن أهلها لم يدخلوا عصر التدوين الذي جاء متأخرا أي في القرن الثاني للهجرة، إلى جانب طبيعتها الجغرافية التي تجعلها منعزلة نوعا ما.

لقد كانت عاصمة الإسلام الأولى أو عاصمة «الهاجريين» في رأي كرون القدس لا مكة. والهاجريون أو الماهجراي «Mahgre» هي التسمية الأولى للمسلمين في رأيها إلى حوالي ٧٠٠م.

أمّا الروايات الأولى عن الهجرة والقبلة واليهود فتؤكد أن الهجرة كانت نحو الشمال أوعلى الأرجح نحو فلسطين بالتحديد. وأن المسلمين واليهود حاربوا جنبا إلى جنب في الفتوحات الأولى[١].

٣. مقالة قبة الصخرة:

بناها عبد الملك في ٦٩١م، ولا يعتبرها الباحثان مسجدا بما أنها ثُمانية الأعمدة ولا تحمل وجهة معينة وكأنها اعتمدت للطواف فكانت بذلك حرما[٢] أو كعبة أولى. وتعتبر اليوم الحرم الإسلامي الثالث بعد مكة والمدينة. ويعتبرها المسلمون صرحا يذكر بقصة المعراج.

وقد أعيد بناؤها في ١٠٢٢م أمّا السورتان القرآنيّتان اللتان وجدتا فيها فقد تمت كتابتهما بشكل متأخر في رأي هذين الباحثين.

(1) C. & C., Hag., p9-np 160-161, p23-24.

(2) Suggesting it was used for circumbulation, p102.

III ـ علاقة محمد «المبكرة» باليهود ونبوّته المحليّة

١. محمد:

إنّ الأخبار الأرمنية (٦٦٠) المنسوبة إلى سيبيوس، هي أول أثر يتحدث عن محمد بما هو تاجر يكثر الحديث عن إبراهيم، لكن المؤرخ الأرمني لا يقول شيئا عن نبوة محمد الكونية. بل يلمح في حديثه عن نبوّته المحلية.

ويؤيد رأي الباحثين قول وانسبرو أن كتاب المغازي وهو من أول المصادر الإسلامية، يتحدث عن نبوّة محمديّة محلية[١] وخاصة عن غزوات ومعارك محلية وقليلا ما يتحدث عن رسالة محمد. وليس هناك في المغازي تعظيم لمحمد أو إجلال له بما هو رسول كوني.

ويرى وانسبرو أن كتب السيرة والمغازي مثل النصّ القرآني تشكل مجموعة وثائق متأخرة لا يمكنها أن تخبرنا بموثوقية تامة عن محمد[٢].

٢. مقالتهما في علاقة محمّد باليهود:

يقر النص القرآني بحدوث القطيعة بين اليهود والمسلمين في ٦٢٤م/ ٢هـ وبتحول الصلاة نحو القبلة الحالية نتيجة لذلك. لكن الباحثين يجدان في المصادر المبكرة الخارجية أو غير الإسلامية ما يؤكد تواصل هذه العلاقة إلى ما بعد هذا التاريخ.

وهناك نص يوناني معاد لليهود، يحمل عنوان «العقيدة اليعقوبية» Doctrina Jacobi وينبه إلى ما جاء فيه من حديث عن اليهود الذين اختلطوا بالعرب ومن خطر الوقوع بين أيديهم[٣].

ويشير الباحثان من جهة أخرى إلى وجود مصدر أرمني «مبكر» يذكر أن

---

(1) Wansbrough, J., Quranic Studies, 1978, p119.

(٢) المرجع السابق: ص١٦٠ ـ ١٦٣.

(3) C. & C., Hag., p3.

حاكم «أورشليم» كان يهوديا وذلك مباشرة بعد الفتوحات. وهو ما يوحي بوجود تحالف يهودي ـ عربي في تلك الفترة[1].

وفي نص «العقيدة اليعقوبية» يلتقي اليهود والعرب في معاداتهم للنصارى، ويبرز ذلك في شهادة يهودي تنصر، وهو يؤكد أنه لن ينفي قوله أنّ المسيح ابن الله حتى وإن طرده اليهود والعرب أو قطعوا جسمه[2].

وهي شهادة تؤكدها الروايات الواردة في سيرة ابن إسحاق. وذلك عبر صحيفة المدينة التي لاحظ فيها الباحثان أن اليهود و«المؤمنين» يمثلون أمة واحدة، مع حفاظ هؤلاء على ديانتهم وعلى انتشارهم داخل القبائل العربية[3].

والغريب في الأمر أن الباحثين يعتمدان سيرة ابن إسحاق وصحيفة المدينة الواردة فيها أحيانا، ويُقصيان هذه الوثائق العربية في أحيان أخرى وذلك عندما يتفق أن تروي هذه المصادر وقائع تاريخية لا تتماشى ومقاربتهما للقرن الأوّل.

فصحيفة المدينة هي في رأيهما من جهة أولى وثيقة متأخرة، لا يمكن أن تعتمد في كتابة تاريخ القرن الأوّل؛ وهي من جهة ثانية مصدر موثوق عندما يتفق ما جاء فيها مع مصدر خارجي، يدعي وجود تحالف يهودي ـ عربي امتد إلى حدود ٦٤٠. وهو ما يتناقض مع ما جاء في كتب السيرة والمغازي التي يعتمدانها أحيانا ويقصيانها أحيانا أخرى، فهذه الكتب تروي ما حدث بين محمد ويهود المدينة من خلافات وصراعات أدت إلى طرد البعض وقتل البعض الأخر (بنو قينقاع وبنو قريظة ثم بنو النّضير)[4].

---

(١) المرجع السابق: ص٦.

(٢) قد تكون هذه الشهادة حالة استثنائية أي فردية.

(٣) المرجع السابق: ص٧.

(٤) ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣، ص ـ ص١٤١، ١٤٥، ١٦٤، ١٧٨.

و ينتهي الباحثان إلى الافتراض الموالي: إذا كانت هذه الشهادات الخارجية صحيحة، فعلينا أن نتساءل كيف كان اليهود والعرب متحالفين إلى حدود ٦٤٠م في حين أن ما جاء في القرآن يخبرنا بأن محمدا قطع صلاته باليهود في السنة الثانية للهجرة ٦٢٤م. فهل الحديث عن وجود نوع من التحالف بين يهود القدس وفاتحيها ينفي وجود قطيعة حصلت بين يهود المدينة ومحمد في ٦٢٤م؟

وهل شهادة يهودي تمسح، حول اتفاق اليهود و«المسلمين» في توحيدهما ورفضهما القول بأبوة الله للمسيح وقسوتهما على المسيحيين، تعني آليا أن اليهود والمسلمين كانوا أحلافا؟ فقد يكون الشاهد جمعهم لموقفهم العقائدي، لا لاجتماعهم الفعلي في اضطهاد المسيحيين. وقد شهد الباحثان بذلك في هاجريزم، عند ذكرهما لترحيب اليهود والمسيحيين بفتح العرب للقدس، وفي حديثهما عن حسن معاملتهم للمسيحيين.

فنحن لا ننفي موثوقية مصادر الباحثين ولكننا لا نوافقهما في كل تأويلاتهما وقراءاتهما لهذه المصادر الخارجية.

IV ـ مقالة التسمية المبكّرة للإسلام والمسلمين

قد يُفسّر انتماء محمد إلى التوحيديّة الإبراهيمية، عدم ظهور عبارتي إسلام ومسلمين إلى نهايات ق ٧[1].

وعوض عبارة مسلمين وردت عبارة «مقاريتاي» Magaritai في بردية يونانية ترجع إلى سنة ٦٤٢م. وقد ظهرت في مناطق متباعدة مثل العراق ومصر مما يعني أن استعمالها كان شائعا.

كما استعمل أثاناسيوس في نص سرياني يعود إلى سنة ٦٨٤م اسم «ماهجراي» للحديث عن العرب. وتحدث عنهم يعقوب ايديسا في ٧٠٥م فاستعمل كلمة الهاجريين. واستعمل نصّ العقيدة اليعقوبية عبارة «سارزان»

---

(1) Cook M., Md., p74.

Saracens[١]. ويبدو من خلال ذلك أن لفظة مسلم لم تظهر قبل أواخر ق٧[٢]. ويؤكّد الباحثان أن الإسلام بمعنى «التسليم والخضوع» لله هو مفهوم استعاره العرب من السامريين (Samaritains)[٣].

ورغم أن للكلمة جذرا في اللغات العبرية والآرامية والسريانية فإنّ الأدبين اليهودي والمسيحي لا يقدمان استعمالا قريبا من المفهوم الإسلامي. في حين أننا نجدها في النص السامري «ممر مركاه» أو «رسالة مركاه» وهو النص السامي الأهم في القرن السابع[٤]. ويلتقي الجذر السامري مع الجذر العربي في معنى السلام إلى جانب التقائهما في معنى التّسليم. ويشكّل توجيه المعنى نحو «الخضوع»، في رأي الباحثين محاولة عربية لفصل الهاجرية عن اليهودية[٥].

ويضيف الباحثان أن كلمة إسلام لم تكن متداولة زمن الدعوة المحمدية، وهو ما يؤكد في رأيهما التصور القائل بتطور النص القرآني إلى حدود أواسط القرن الثامن بما أنّه يحتوي على عبارتي إسلام، ومسلمين.

٧ ـ مقالتهما في القرآن المبكّر

يرى الباحثان أن النصّ القرآني عرف تغيرا خلال المائة السنة التي عقبت موت الرسول ويتحدثان عن قطعة نقود تعود إلى زمن عبد الملك ٦٨٥م، يعتقدان أنّها تحمل جملة قرآنية[٦]. ويذكّران بكتابات قبة الصخرة التي بناها عبد الملك في ٦٩١م والتي تبدو آيات قرآنيّة لكنها جمل تتطابق في رأي

---

(1) Cook, Md., p75.

(2) C. & C., Hag., p8.

(3) C. & C., Hag., p19 -20.

(٤) المرجع السابق: ص١٩ ـ ش ص١٦٩، (Memer Marqah).

(٥) المرجع السّابق: ص٢٠.

(٦) المرجع السابق: ص١٨.

كوك مع حروف النص القرآني[1].

ويؤكد الباحثان أنهما فهما من اشتغال فان برشام وقروهمان حول كتابات قبة الصخرة أنها كتابات مبكرة تعكس وجود نص أصلي مبكر يختلف عن المصحف العثماني في بعض حروفه[2].

ولكن هل من الضروري اعتبار كل هذه الكتابات آيات قرآنية فإذا افترضنا أنها لم تكن آيات فإن مقارنتها بالنص الحرفي للمصحف العثماني تفقد وجاهتها وإذا ما كانت الكتابات قرآنا، ألا يمكن أن تكون الاختلافات في الصيغ الفعلية أو الغيابات اللّفظية مجرد تجسيم للقراءات المختلفة أو لتأثيرات قد تكون حصلت بفعل أثر الزمن على المعلم التاريخي؟

ويتقدم الباحثان في تصورهما لهذه المسألة فتتراكم المصادرة وراء المصادرة والاستدلال الخاطىء على المنطق الغريب لتحليل الأشياء. فيلاحظان أن هذه الكتابات تمثل قرآنا مبكرا لا يتطابق مع مصحف عثمان، ثم يتساءلان عما إذا كان القرآن الذي كتب على جدران قبة الصخرة في أواخر القرن ٧ مختلفا عن النص العثماني، فكيف يكون النص العثماني هو النص الوحيد الذي يفترض الضمير الإسلامي أنه استقر في خلافة عثمان، أي في أواسط القرن السابع للميلاد؟

ويوافقان وانسبرو في اعتباره القرآن مفتقرا إلى بناء واضح، إضافة إلى كونه غامضا أحيانا، ومفتقرا إلى التناسق بين اللّفظ والمعنى ويوافقانه أيضا في اعتقاده مركبا من مادة متفرقة. إنّ المصحف العثماني نص يتّصف أحيانا بإعادته لعبارات وجمل كاملة بصيغ مختلفة، وهو ما يجعل وانسبرو يرى أن المصحف «الرسمي» وضع في زمن قصير، وبنوع من التسارع. وأدّى به إلى

---

(1) Cook M., Md., p74.

(2) C. & C., Hag., p167-168.

القول بأنه نتاج لجمع مادة غير متجانسة اعتمدت روايات مختلفة[1].

ويذهب الباحثان إلى أنّ أول رواية «خارجية» حول القرآن ترجع إلى أواسط ق ٨م في حوار بين عربيّ وكاهن «بات هال»[2]. ويضيفان أنه ليس بإمكاننا أن نحدد مدى الاختلاف بين القرآن المبكر العفوي والقرآن الحالي. ثمّ يشيران إلى أنه وقع تحديد النص القرآني في حكم الحجاج (٧٠٥م) وأنّه قد توفر في تلك الفترة مناخ سمح بوضع القرآن ونسبته إلى محمد.

وفي رواية نسبها المؤرخ الأرمني «ليفوند» إلى ليو نجد خبرا عن جمع الحجاج لكل كتابات الهاجريين واستبدالها بكتابات أخرى تخضع لذوقه الخاص، ثم عن توزيعها على كل الأمصار[3]. ويبدو في رأي الباحثين أن بداية صياغة النص القرآني بدأت في تلك الفترة وانتهت في النصف الثاني من القرن الثامن أو ربّما في نهايته.

وإجمالا يخلص الباحثان إلى عشر نتائج:

١ ـ الهجرة المبكرة هي هجرة نحو فلسطين.

٢ ـ كانت وجهة القبلة المبكرة نحو القدس.

٣ ـ كانت علاقة اليهود بالعرب جيدة بل حميمة في الإسلام المبكر إلى حدود ٦٤٠م.

٤ ـ كانت القدس «الحرم الإسلامي المبكر»، أمّا مكة فكانت مجهولة بل يعتبرانها غير واقعة على الطريق التجارية إطلاقا.

٥ ـ كانت قبة الصخرة الحرم الإسلامي كما ذهب إلى ذلك كثير من المؤرخين.

٦ ـ لم يعتبر محمد نبيا لكل البشر قبل نهاية ق ٧م.

---

(1) C. & C., Hag., p18-p167.

(2) Nau F., Colloque du Patriarche Jean avec l'Emir des Agaréens, Journal Asiatique, 1915, p248-262.

(3) C. & C., Hag., p168, n21.

٧ ـ لم يقع استعمال عبارتي «مسلم» و«إسلام» قبل نهاية ق ٧ م.

٨ ـ لم تستقر العبادات الإسلاميّة مثل الصلوات الخمس والحج قبل ٧١٧م.

٩ ـ أول خبر وصلنا عن القرآن يعود إلى أواسط القرن ٨ أي حوالي ٧٥٠م.

١٠ ـ الكتابات القرآنية الأولى أو «المبكرة» لا تتطابق مع النص العثماني ولم تستقر إلا حوالي ٧٠٥م بتدخل من الحجاج.

وكل هذه المعلومات تتناقض في رأي الباحثين مع ما جاء في المصحف العثماني. مما يجعلهما يفترضان وجود قرآن «مبكر» غير الذي نعرفه (Genuine).

وهو ما يسمح لهما بالقول إن القرآن «المتأخر» أو المصحف العثماني يعود إلى ٧٩٠م وليس إلى ٦٥٠م كما «تدّعي» الروايات الإسلامية أي حوالي ١٦٠ سنة بعد موت محمد لا ١٦ سنة بعد موته.

وتمثل المصادر الخارجيّة شهادة غير المسلمين حول جيرانهم المسلمين، وقد عرف بعضهم الفتوحات العربية[١]، وإن كانت هذه المصادر تكنّ بعض العداء للإسلام، فإن اتفاقها في أكثر من نقطة، انطلاقا من أماكن متعددة وفي أمصار مختلفة يدل في رأي الباحثين على وجود شيء من الصواب في جزء من هذه الكتابات إن لم نقل كلها[٢].

---

(1) Crone P., Slaves on Horses, p15.

(2) Crone P., S.O.H., p15.

VI ـ موثوقيّة المصادر العربيّة

يرى عامة المسلمين أننا لا يمكن أن نفهم تاريخ القرن الأوّل والإسلام عموما وجذور النص القرآني خصوصا إلا انطلاقا من المصادر الإسلامية. ولكن الباحثين يشككان في مصداقية المصادر الإسلاميّة وموثوقيّتها.

ويتساءلان عن سبب تكاثر الكتابات في نهايات القرن الثامن للميلاد[1]؟

ويرى أستاذهما وانسبرو أن القرآن وضع بعد الحديث واستعمل بما هو رمز له نفوذه الّذي يسمح بإثبات مشروعية اعتقادات وشرائع متأخرة عن زمن الدعوة الأولى. ويتساءل الباحثان إن كان وانسبرو على صواب؟ وهل عرف محمد المصحف العثماني؟

فالقرآن هو بهذا التقدير جمع لمادة مختلفة ومتفرقة من أدبيّات، وأقوال شعبية وأخبار شفوية وقع تداولها بين القرنين السابع والثامن للميلاد، ثم أدمجها جمع من المصنفين في الفترة العباسية.

وسؤالهما لمسلمي اليوم هو «هل هناك يقين فيما يؤمنون به»؟

(١) قد يعود ذلك إلى استقرار الدولة الإسلامية الذي نتج عنه ظهور وانتشار ثقافة التدوين.

الفصل الخامس

خصائص الباحثين المنهجيّة في تعاملهما مع إسلام النشأة

I. خصائص التعامل مع المصادر

I ـ ١. المصادر غير العربيّة:

لقد تولى الباحثان مراجعة تاريخ القرن الأوّل بأكمله، وذلك بإعادة النظر في مفاهيم مثل الهجرة والقبلة أو بإعادة النظر في أماكن وتواريخ معينة[١]. واعتمدا في ذلك مصادر غير إسلاميّة، لأنهما يعتقدان أن النصوص العربيّة أقل حجيّة من النصوص الآراميّة والعبريّة واللاتينيّة والسريانيّة أو اليونانيّة.

وهما يكرسان في ذلك تقليدا استشراقيا له مزاياه ومنها السعي إلى توسيع دائرة الاستفادة من مصادر غير إسلامية، في كتابة التاريخ الإسلامي وذلك

(١) ومراجعة تاريخ جمع النص القرآني، ونفي إمكانية الحديث عن جمع عثمان للنص القرآني، أو التلميح بأنّ عملية الدعوة لم تبدأ في مكة بل في مكان آخر شمال غربي مكة أي في مكان شديد القرابة من القدس.

لدعم موضوعيّة البحث التاريخي بفضل تعدّد الشهادات وتنوّعها. ولكن الموقف الحذر من المصادر العربيّة يقابله تحمّس وانتصار لموثوقية الوثائق غير الإسلاميّة أو «الخارجية» كما يسميها الباحثان[1]، باعتبارها خارج ضغط المؤسسة السنيّة وضغط الرهانات السياسية والدينية الّتي طوقت النصوص العربية.

وإن كانت النصوص غير الإسلاميّة مادّة تاريخية، تثري معلوماتنا عن القرن الأوّل للهجرة، فإنّ هذه النصوص والبرديات والوثائق الأركيولوجية الّتي اعتمدها الباحثان غير كافية ولا يمكن بأيّ حال أن نجعلها المُرتكز التاريخي الوحيد لصياغة نظرية واضحة عن «قرن الدّعوة».

كما أنّنا لا يجب أن نعتبرها نصوصا بريئة تماما، أو أشدّ تجرّدا من النصوص الإسلامية، لأنها نابعة من شهادات مَنْ هم في موقع المنخرط في الصراعات الدينية والعسكرية والسياسية مع الحضارة الإسلامية، ممّا ينقص من براءة وبالتالى من موثوقية هذه النصوص ويدعونا إلى التريّث قبل الإسراع في التعامل معها بثقة لا محدودة. ومن ذلك تجاهل كرون للمصادر العربيّة مقابل اعتمادها كليا على بروكوبيوس وهو مؤرّخ بيزنطي يعتبرُهُ فيكتور سحاب معاديا للعرب[2]. وتعود الباحثة إلى تاريخ بروكوبيوس لتبرهن على مصادرة انطلقت منها وحاولت إثباتها في عملها بشتّى الوسائل، فتؤكّد أن «ليس ثمّة دليل على وجود تجار قرشيين في عدن أو على تنظيم قريش قوافل من هناك إلى الشام»[3].

ولأطروحتها هذه نتائج على مستوى الدراسات الإسلاميّة، فقد تابعها

(1) External Sources

(٢) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، رحلة الشتاء والصّيف، المركز الثقافيّ العربي، ط١، ماي ١٩٩٢، ص٤٢٥.

(3) Crone, M. T, p9.

بيترز Peters في موقفها فكتب مقالة نفى فيها تجارة مكة ودليله على ذلك عدم تطرّق بروكوبيوس للحديث عن تجارة قرشية، بل عدم حديثه عن مكة وهو ما جعل بيترز يذهب إلى ما ذهبت إليه الباحثة من أن مكة لم تكن موجودة، في أواسط القرن السادس أي حوالي ٥٦٠م. ولا يفترض أحدهما هنا إمكانية حدوث نسيان أو غفلة أو نقص في شهادة بروكوبيوس(١).

وقد وقعت الباحثة كرون في عملها «تجارة مكية» في الخطأ الّذي اتهمت به الآخرين، فاتهمت لامنس ووات بالوثوق بالمصادر العربيّة ـ الإسلاميّة ولكنها تعاملت بنفس الأسلوب مع المصادر غير العربيّة.

وفي مقابل ذلك سعت إلى إبراز تناقض الروايات الإسلامية. ولكن سحاب يرى في ذلك خطأ علميّا ويلاحظ أنه: «إذا كان تناقض أي روايتين حجّة عليهما معا فإنّ في إمكان أي مؤرّخ فاسد الرّواية أن يلغي أعظم التواريخ»(٢) ويتهم المؤرّخ اللبناني كرون بالأخطاء «متعمدة في الإحجام عن قبول أي نص حتّى يتسنى لها فيما بعد إصدار أيّ رأي أو نفي أيّ قول دون كثير عناء»(٣).

I ـ ٢. التشكيك في المصادر العربيّة:

إنّ موقف الباحثين من المصادر العربيّة يعتبر أساسيا في مقاربتهما للتاريخ الإسلامي «المبكّر» كما يسميانه. وقد كان لهذا الاختيار المنهجي، دور حاسم في توجيه مقالتهما في إسلام النشأة، ولكننا لمسنا رغم طرافة التصورات الّتي قدمها الباحثان تحاملا على المصادر الإسلامية، يجعلهما

(١) نفس المرجع: سحاب، ص٤٢٥ ـ ٤٢٦.

(٢) نفس المرجع: سحاب، ص٤٣٠.

(٣) نفس المرجع: سحاب، ص٤٣٠.

ينقادان إلى نزعة تشكيكيّة[1] عند تعاملهما مع هذه المصادر، أو ما أضعف في رأينا موضوعية أطروحاتهما و«أنهك» نتائجهما لاسيّما عملهما «هاجريزم» الّذي أقصيا فيه تماما هذه المصادر[2].

ويبدو أنّ هذا الموقف النقدي الجذري من المصادر العربيّة قد تواصل بعد «هاجريزم» وقد كان عملهما تجربة فريدة وجديدة في ميدان الدراسات الإسلاميّة.

ولكن الباحثين فشلا في حقيقة الأمر في الاستغناء الكلّي عن النصوص العربيّة في أعمالهما الموالية فرغم تواصل هذه المواقف فقد اضطرا إلى العودة إلى تلك الرّواية أو ذلك المؤلف، عندما يتفقان مع النتيجة المطلوبة. وعندما يعودان أحيانا إلى بعض النصوص العربيّة فإنها تكون نصوصا متأخرة لا يمكنها أن تفي بوصف دقيق للقرن الأوّل للهجرة ناهيك أن كرون تعود في وصفها لتدهور النشاط التجاري في مكة إلى رحالة من القرن السابع للهجرة، مثل ابن المجاور في «صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز». ولا يمكننا أن نعتبر وصفه لمكة في القرن السابع للهجرة مثالا وجيها، لمعرفة واقع مكة في القرن الأوّل للهجرة.

وتكون هذه العودة إلى المصادر العربيّة في أحيان أخرى، فرصة لإثبات تناقضاتها وعدم جدارتها بثقة الباحث الجدّي. وقد اتخذت كرون تأويل المفسرين للفظة «إيلاف» مثالا على هذا التناقض. وهو ما دعّم موقفها الرافض للتأويل القائل بأن رحلتي الشتاء والصيف تمثلان التجارة القرشية الدولية. وتبيّن أن سورة قريش هي في أحد التفاسير[3] إشارة إلى بدء قريش تجارتها وفي تفسير آخر هي تعبير عن متابعتها لهذه التجارة.

---

(1) Scepticisme.

(2) Cook et Crone, Hag., pvii, pviii.

(3) Crone, M. T, p 209.

ويتكرر هذا التناقض بين المفسرين في شرح كلمة «إيلاف» فهناك من يعتبرها جمعا وهناك من يرى أنها مفرد[1].

ويرى سحاب أن «هذا الضغط النفسيّ على القارئ بحشر جميع الروايات المتناقضة في بضعة أسطر كفيل بأن يلقي في قلب القارئ غير المطلع باليأس من المصادر الإسلاميّة حيال فوضى هذه التفسيرات»[2]. ويؤكّد أنّ «القارئ المدقق يعلم أنّ كرون تتجنب متعمّدة نقد المصادر حتّى لا تضطر إلى القول إن بعضها جيّد وبعضها الآخر فاسد وبهذا يتاح لها القول إنها جميعا فاسدة»[3].

II. جينيالوجيا هذا الطّرح

إنّ دراسة باحثين معاصرين ينتميان حاليا إلى مؤسسة عريقة مثل جامعة برينستون، لم يكن بالنسبة إلينا أمرا سهلا. فليس هناك دراسات كافية تختصّ بتناول حالة الدراسات الإسلاميّة المكتوبة باللّسان الإنجليزي. وهو ما جعلنا نشتغل على هذه النصوص دون مراجع نظرية حديثة من شأنها مساعدتنا. إذ تبقى الثقافة «الأنجلوسكسونيّة» غريبة عنّا بشكل عام. ولذلك فقد تطلّب منّا هذا البحث إلى جانب دراسة أعمال الباحثين، عملية «حفر» عن جذورهما الجامعية وعن المرجعيات الاستشراقية الّتي اعتمداها. وقد قمنا خلال هذه «الحفريات» بمحاولة فهم شبكة العلاقات المعرفية والسجلات الّتي استقيا منها مواقفهما. ولن نركّز في هذا القسم على ذكر كل الأسماء ولكننا سنحاول أن نذكر أهمّ من أثّر في أعمال الباحثين أو في تكوينهما.

---

(1) Crone, M. T, p 208.

(٢) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٧.

(٣) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٧.

I ـ ١. خضوع مقالة الباحثين لتراكمات استشراقية:

يتحدّث رضوان السيّد[١] عن موت الاستشراق بسبب تخلّف مناهجه ولكن موت الاستشراق القديم أو «الكلاسيكي» لا يعني موت مصادراته كلها. فرؤاه وأخطاؤه لا تزال أحيانا مؤثرة في الإسلاميّات المعاصرة. وينبهنا رضوان السيد على وجود بحوث متألّقة وعلمية في الأجيال الاستشراقية القديمة وفي الجيل الحديث. كما لا يفوته أن ينبهنا على وجود بحوث يعتبرها غير موضوعيّة ويذكر منها أعمال برنارد لويس وزويمر ولامنس.

ولسنا في عملنا هذا نسعى إلى تبنّي موقف رافض أو مؤيد للاستشراق ولامتداداته الحديثة، بقدر ما نحاول القيام بمجهود تحليلي[٢] نحاول أن نتقيّد فيه بشيء من الدّقة لتجنّب التشويه والتبسيطيّة والتعميم الّذي يحكم أحيانا خطاباتنا عن الاستشراق. ولعلّ الحفر في تاريخ الأفكار الاستشراقية إحدى طرقنا لفهم باحثينا.

لقد كان لكل من كرون وكوك مقالات يمكن أن نجد لها جذورا لدى بعض من سبقهم من المستشرقين. ومن ذلك القول بجذور كتابيّة للإسلام.

II ـ ٢. التيار القائل بجذور الإسلام الكتابيّة

عرف هذا التيّار تألّقا في الثلاثينات وقد سعى السويدي تور أندريه (TorAndrae) والأب هنري لامنس (Lammens) إلى البحث عن جذور مسيحيّة للإسلام. وذلك عبر إيجاد علاقات بين الحضور النصراني في الجزيرة العربيّة وبين ظهور الدعوة الإسلامية.

وفي الثلاثينات أيضا ظهر موقف يميل إلى الإقرار بأنّ للإسلام جذورا

---

(١) السيد (رضوان)، الإسلام المعاصر، دار البراق للنشر ١٩٩٠، فصل الاستشراق.

(٢) العلاني (محمد الصحبي)، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، بلاشير أنموذجا، جامعة تونسI، مقدمة البحث.

يهوديّة وتوري (Torrey) هو أحد روّاد هذا الإقرار[١]. وقد تطرّق بعض المستشرقين إلى البحث عن جذور كتابيّة للنصّ القرآني، فرأى هرشفيلد (Hirschfeld) أنّ القرآن هو تحريف للتوراة[٢]، وانطلق في ذلك من اعتبار النص التوراتي هو الأصل وأن القرآن هو خروج عنه. وهذا موقف ينبهنا من خلاله عبد الرحمان بدوي على ضرورة الفصل بين الأعمال الأكاديمية المتجرّدة وأعمال رجال الدّين الّتي تعكس أحيانا جدلا دينيّا لا علميّا[٣].

ولعلّ في اعتبار كوك السّامريّة هرطقة يهودية وفي إقراره أن الإسلام نَقْل عن المذهب السّامريّ إعلان ضمني بأنّ الإسلام هو أيضا هرطقة يهوديّة. وهو رأي اشترك في الإعلان عنه مع كرون قبل مؤَلَّفه «محمد» الّذي خصّصه للحديث عن تجربة محمّد التوحيديّة، في كتاب «الهاجريّة»[٤].

وقد سعى الباحثان في هذا العمل إلى إبراز تأثّر المسلمين بالمذهبين السامري والصدوقي وهما متفرعان عن الديانة اليهودية وإن كان من المشروع أن نتحدث عن تأثّر إسلامي باليهودية، فليس من حقنا أن نعتبر اليهودية المؤثر الوحيد في نشأة الإسلام، وقد كان لكوك مزيّة التفطن إلى ذلك، فأشار بشكل سريع إلى تأثره ببعض المذاهب النصرانيّة[٥].

وليس من الموضوعية في شيء أن نغفل عن الاعتراف بوجود تأثيرات تعكس الذهنيّة الدينيّة العامة للقرن السابع وهي ذهنية تتخطى حدود العقل الكتابي إلى امتدادات أخرى مثل الوثنية والمجوسية والزرادشتيّة.

---

(١) رضوان (زينب)، حياة النبي والمشكلة الاجتماعيّة لأصول الإسلام، الفكر العربي، العدد ٣٢، أفريل - يونيو، ١٩٨٣.

(٢) بدوي (عبد الرحمان)، دفاعا عن القرآن، ص٣٦.

(٣) بدوي (عبد الرحمان)، نفس المرجع، ص١٦.

(4) C. & C., Hag., p21-29.

(5) Cook M., Muhammad, Past Masters Oxford University Press 1983, p79.

وخلاصة القول هو أنّ الاكتفاء بالتأثيرات الكتابية، والتفسيرات الاقتصادية أو السياسية لا يلخّص ثراء التجربة الإسلامية.

واتهام جوزيف بيكر (Becker) الإسلام بالجمود والدائرية ينزع عنه كل طرافة، ويؤيد فكرة وجود «إسلام أوّل» له جوهر ثابت وجامد، وهو رأي يجتمع في مفارقة عجيبة مع الرّؤى السلفيّة.

II ـ ٣. موقف بعض المستشرقين من المصادر العربيّة الإسلاميّة:

يستعمل الباحثان نصوصا غير إسلاميّة تقدّم شهادات خارج المنظومة الإسلاميّة ويبدو هذا الاختيار المنهجي مقبولا. لكنهما يسكتان عنها عندما لا تتماشى وأطروحاتهما. وقد ينقلب هذا الصمت إلى تشكيك في دقّة هذه المصادر أو في فهم المستشرقين لها.

وعندما تريد باتريسيا كرون أن تنفي سيطرة العرب على جنوب الجزيرة[١] تشكّك في دقّة وصف بطليموس في جغرافيته وبلين في تاريخه لموقع مكة الحالية أو كما سمّياها «ماكورابا» أو «موكا»[٢]. ثمّ تعمد إلى نقد ما ذهب إليه فون فيسمان Von Wissman في تأويله لبلين، وما ذهب إليه قروهمان Grohmann في تحليله لما جاء به بطليموس. فتعتبر أنّ الجغرافي اليوناني والمؤرخ الروماني لم يقصدا بالضرورة الحديث عن مكة.

وعندما تعود الباحثة إلى مصدر عربي فإنّها تنتقي كتاب الأزمنة والأمكنة للمرزوقي[٣] في حديثه عن أسواق العرب، وهو اختيار غير موفّق لأن هذا

---

(1) Crone, M. T., p141-142.

(2) Crone, M. T., p136.

(3) Crone, M. T., p144.

النص يتحدث عن صناعة اليمنيين العطر لا تجارته، وهو ما يؤكد أن الباحثة خلطت بين صناعة العطر وتجارته وهما نشاطان مختلفان[١].

ولهذا الموقف من المصادر أمثلة عديدة يصعب حصرها، وقد ذكّرنا هذا الحذر الشديد من النصوص العربيّة الإسلامية بمواقف سابقة، استقينا أوّلها من مُؤَلّف نورمان دانييل «الإسلام والغرب»، وهو ماراتشي Maracci، الّذي كتب عن الإسلام في نهايات القرن السابع عشر (١٦٩٨م)، واستعمل المصادر الإسلاميّة لكي ينقد أعداء الديانة المسيحية بشكل أفضل[٢].

وننتقل من القرن السابع عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر وحدود النصف الأوّل من القرن العشرين مع دافيد مارغوليوث (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠) الّذي اهتم بالشعر الجاهلي وشكك في موثوقيّة هذه القصائد الجاهلية وفي نسبتها إلى ما قبل الإسلام. ومارغوليوث حاضر في بيبلوغرافيا كل أعمال الباحثين تقريبا وهو ما يشي بتأثيره فيهما.

ويلتقي موقف قولدزيهر أو قولتسيهرGoldziher من الفقه الإسلامي مع حذر مارغوليوث من الشّعر العربيّ (١٨٥٠ ـ ١٩٢١). أما شاخت فقد قام بنقد الحديث وحاول أن يبين تأخر جزء هام من مدوّنة الحديث عن زمن الدعوة، ونسبتها إلى الفترة الأموية.

وواصل وانسبرو هذا التشكيك في موثوقية النصوص العربيّة القديمة فتوجه اهتمامه بعد الشّعر الجاهلي، والحديث والفقه إلى النص القرآني. وبيّن وانسبرو[٣] في عمله «دراسات قرآنية» أن النص القرآني لم يجمع قبل النصف الثاني من القرن الثاني وأن الروايات الّتي تحدثت عن جمع عثماني

---

(١) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ط١ ، المركز الثقافيّ العربيّ ماي ١٩٩٢ ص٤٢٣.

(2) Daniel (Norman), Islam et occident, traduit de l'anglais par Alain Spiess, ed. du Cerf, Col. Patrimoine 1993, p 384.

(3) Wansbrough J., Quranic Studies, 1977, S.O.A.S., p203-205.

للنص القرآني (Uthmanic Recension) هي روايات مختلقة بشكل بعديّ لإضفاء مشروعية رمزية على القرآن.

وكان لموقف وانسبرو، من القرآن ومن كل الأخبار الّتي وصلتنا عن القرن الأوّل للهجرة دور حاسم في تبلور موقف الباحثين من المصادر العربيّة، وهو موقف مركزي في منهجهما التاريخي. ولابدّ لنا هنا من الإشارة إلى أن وانسبرو ألقى بمعهد الدراسات الإفريقية والشرقية S.O.A.S. محاضرات، كانت إحداها سببا مباشرا في كتابة الباحثين لعملهما المشترك «هاجريزم» أو «الهاجرية» وهو عمل مركزي في مسيرتهما العلمية كاملة[١].

و«هاجريزم» إحدى الدراسات الإسلاميّة الحديثة الّتي مثّلت في نظرنا امتدادا لهذه المواقف الحذرة من النصوص العربية. وقد حرص الباحثان على تطبيق هذا الشك الآلي على كل النصوص العربيّة بصورة جعلتهما أحيانا يمرّان من الشك المنهجي إلى الشكوكيّة المفرطة.

ويبدو أنهما يشتركان مع أستاذهما برنارد لويس في «إهمال» المصادر العربيّة[٢] أولا وفي التركيز على العامل الاقتصاديّ وعلى التفسير المادي للأحداث ثانيا. ولويس أستاذ متميّز في جامعة برينستون في قسم دراسات الشرق الأدنى وهو القسم الّذي ينتمي إليه مايكل كوك وباتريسيا كرون. ويبدو من خلال شهادة الأستاذ روجر آلان الّذي قدّم لنا بكل لطف لمحة وجيزة عن الباحثين عبر «الأنترنيت»، أنّ مايكل كوك لا يزال يمارس التدريس والإشراف، بينما علمنا أن باتريسيا كرون بعيدة عن حلقات

(1) Cook and Crone, Hagarism, Preface, pviii.

(٢) مطبقاني (مازن بن صلاح)، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسة تطبيقيّة على كتابات برنارد لويس، ١٩٩٥، مكتبة الملك فهد الوطنية، خاتمة الكتاب.

التدريس وأنها متفرغة للبحث بمعهد الدراسات «المتقدّمة»[١]، في برينستون في قسم التاريخ[٢].

ويبدو أن اختيارات الباحثين المنهجية والفكرية لا تلقى صدى لدى كل المختصين بالدراسات الإسلاميّة في أوربّا وأمريكا. وقد وجه لهما نورمان دانييل نقدا لاذعا لكتابهما هاجريزم الّذي يقوم على إقصاء كلّي للنصوص العربيّة. فهل يمكن لدارس لتاريخ المسيحية مثلا أن يقصِيَ الكتاب المقدس والروايات المسيحية، ويعتمد فقط على شهادات وكتابات «خارجية»؟ وهل تكون دراسته موضوعية ومتكاملة بإبعاد النصوص المنتمية إلى المنظومة المسيحية؟

ويعتقد نورمان دانييل أن «هاجريزم» الّذي يتعامل بنوع من التعالي مع الوثائق العربيّة «يُرجع الحوار بين الحضارات إلى مستوى الخصومات القروسطيّة والجدل الدّينيّ الوسيط»[٣].

II ـ ٤. نقد بعض المستشرقين:

نتج عن موقف الباحثين السلبي من المصادر العربيّة، نقد للمستشرقين السابقين والمعاصرين لهما على ثقتهما المفرطة، في المصادر العربيّة. وقد أثارت أعمال كل منهما عموما موجات من الاحتجاج في أوساط الباحثين في مجال الإسلاميات. فقام بنقدهما إلى جانب دانييل، ريشارد بوليت Bulliet وسرجنت Serjeant، الّذي نقد «هاجريزم» ثمّ «التجارة المكية». ومقالة كرون في هذا العمل تنفي كون التجارة المكية كانت دولية وإنتاجية، بل تعتبرها مجرّد تجارة توزيعية، تجارة عبور. وبحكم اختصاص سرجنت

(1) Institute for Advenced Studies, Professor Roger Allen.

(٢) انظر الملحق الّذي سنفرده لمراسلاتنا عبر «الأنترنيت».

(3) Daniel Norman, Islam et Occident, p384.

في تاريخ اليمن ومعرفته لجنوب الجزيرة وللجزيرة عموما، فقد وجّه لها مقالا نقديا في مجلة الدراسات الأمريكية الشرقية[١].

وقد ردت الباحثة على هذا المقال ردّا شديد اللهجة، ونقدت ثقة سرجنت في المصادر العربية، في حديثه عن تجارة قريش بالحرير[٢] وأضافت في لهجة ساخرة أنها لا تعتبر مكة حرما بالمرة، وأنه لم يفهم نصها بما أنه آخذها على قولها أن مكة حرم ثانوي الأهمية[٣].

ولكن الباحثة تلمّح بأن مكة لم تكن حرما، دون أن تصرح بذلك، وهو ما يجعلنا نفهم موقف سرجنت وتأويله لنتائجها. فالدراسة العلمية لا يمكن أن تقوم على مجموعة من التلميحات الّتي تفتقر إلى الوضوح الضروري في كل دراسة جادة.

III. خصوصية الكتابة التاريخية لدى الباحثين

III ـ ١. المادة التاريخية:

يقوم منهج الباحثين في دراسة نشأة الإسلام، على ثلاث نقاط، إلى جانب موقفهما الحذر تجاه النصوص الإسلاميّة.

أ ـ المادة الأركيولجية أو الأثرية: نقود، كتابات على المعالم الأثرية أو على القبور.

ب ـ الوثائق التاريخية: برديات، رسائل، معاهدات، وثائق إدارية.

---

(1) Crone P., Serjeant & Meccan Trade, (Méthodes et Débats), Arabica, vol 39, fas . 2, Juillet 1992, p216-240.
Serjeant R.B., Book Review of Meccan Trade, in J.A.O.S., 110, 1990, N°3.
وتحيل الباحثة على هذا المقال الذي تعذر علينا الحصول عليه ولكننا سنسعى للحصول عليه في المستقبل.

(2) Crone, M.T., p213.

(3) Crone P., Serjeant & Meccan Trade, (Méthodes et Débats), Arabica, vol 39, fas . 2, Juillet 1992, p216-240.

ج ـ **الشهادات الخارجية**: نصوص غير إسلاميّة من شعر وأخبار وكتابات تاريخية أو جغرافية الخ...، وهي شهادات باللغات اليونانية واللاتينية والعبرية والآرامية والسريانية والقبطية والأرمنية.

وهذه بعض الأمثلة على المادة التاريخية الّتي يستند إليها الباحثان في شتى دراساتهما[١]:

ـ **قطع النقود**: أوّل قطعة نقود تحمل عبارة «محمد رسول الله» تعود إلى ٦٨٥م، أما القطعة الثانية، فتعود إلى ٦٩٠م/ ٧١هـ.

ـ **نقوش عربية فوق معلم أثري**: كتابة في قبة الصخرة تعود إلى ٦٩١م/ ٧٢هـ تحمل عبارة محمّد رسول الله.

ـ **وثيقة سياسية**: عبارة «محمد»، تظهر في برديّ من بروتوكولات مصر في حكم عبد العزيز بن مروان سنة (٦٨٥ ـ ٧٠٤م/ ٦٥ ـ ٨٥هـ).

وقد كانت الفصول الأربعة الأولى فرصة لبيان، قيام نتائج الباحثين على هذه المادة التاريخية. فهما يرتكزان في جلّ تحليلاتهما على هذه النقوش والكتابات والوثائق لبيان صحّة الخبر الإسلامي أو عدمها. وكثيرا ما يكذبان رواية أو مصدرا إذا لم تكن هناك أدلة أركيولوجية ثابتة على صحته.

ويؤكد الباحثان أن أوّل رواية عن وجود مكة تعود إلى نص سرياني وضع في أواخر القرن السابع للميلاد[٢]. وأن حديث بطليموس الجغرافي اليوناني عن «ماكورابا» ليس في الواقع حديثا عن مكة. ولكن الباحثين لا يتعمقان في هذه الفكرة، فهما لا يقدمان لنا مثلا فرضية تاريخية، حول المكان الّذي أراد بطليموس الحديث عنه عندما أشار إلى «ماكورابا»[٣].

---

(١) انظر الفصل الرابع من عملنا حول النّقد الخارجي للنص القرآني.

(2) Cook& Crone, Hagarism, p22.

(3) CR., M.T., p134-136.

إن ما يمكن أن يثير احترازنا في هذا الاختيار المادي، هو أن الباحثين قد يلغيان حدثا تاريخيا هاما بسبب غياب أدلة مادية أركيولوجية على وقوعه. فهل يمكننا أن نكتفي بهذه الاختيارات المنهجية؟ أم أنها قد توقعنا في نوع من الراديكالية الجديدة المتمثلة في الاعتماد على التاريخ الأركيولوجي أو الأثري الّذي لا يؤمن إلا بالأدلة الوضعيّة.

وهل نضمن أن تكون هذه «التجريبية التاريخية» موفقة في تأريخ تلك الرسالة أو ذلك البردي؟ وهل نضمن أن تكون هذه المادة نزيهة في كل ما تنقله لنا؟

ويبقى تعدّد المناهج والمقاربات هو الضامن الوحيد لموضوعية الباحث ولتجرّده من كل اتجاه أو ميول ذاتية.

III ـ ٢. الجهاز الاصطلاحي واللغة المستعملة:

أ ـ الجهاز الاصطلاحي:

يعتمد منهج الباحثين على الحقائق الأركيولوجية، فكثيرا ما ترد في أعمالهما كلمة الدّقة الأركيولوجية[1]. كما يستعملان عبارة الأدب الثانوي أو المتأخر بمعنى الأدب الإسلامي اللاحق، وهي عبارة يصفان بها كل المصادر الإسلامية، لأنهما يؤكدان أنها متأخرة عن زمن النبوّة وعن القرن الأوّل للهجرة عموما[2].

أما المصطلح المركزي في أعمالهما فهو «الإسلام المبكر»[3]، ويذكرنا في بعض جوانبه بما هو «الإسلام الحي» إسلام الرسول بمصطلح السنة الحيّة أو المتحركة في مقابل السنة الجامدة، وهي عبارات استعملها شاخت

(1) Archeological Accuracy.

(2) Secondary literature.

(3) Early Islam.

Schacht وقولديزهر Goldziher للحديث عن السنة في حياة الرسول عندما كانت بصدد التشكّل، في مقابل السنة الجامدة بعد أن استقرت وأصبحت مجموعة من الشرائع الّتي أقرّها أهل السنة. والحديث عن «سنّة حيّة» يعني ضمنيا وجود «سنّة ثابتة»، استقرت مضامينها، عند انتشار التدوين.

كما يحيلنا مصطلح «الإسلام المبكر» على عبارة «القرآن المبكر» أو القرآن العفوي[1] الّتي يستعملها جفري في مقدمة عمله الّذي جمع فيها جمة من القراءات انطلاقا من كتاب المصاحف لأبي داود ومكّنه ذلك من الحديث عن إمكانية وجود نص أوّل مختلف عن النص الحالي، نص أصلي يكون النص الرسمي تحريفا له.

وقد سعينا في محاولة فهمنا لهذا الاستعمال إلى البحث عن المفهوم المعجمي البسيط لكلمة «مبكّر» باللسان الإنجليزي. وكلمة «EARLY»، تعني أوّل أو قبل مبكر، باكر، سابق، سابق لزمانه، ونقيض هذه اللفظة متأخر أو لاحق، قريب العهد[2] الّتي توافق بالأنجليزية LATE . ولفظة «مبكر» مثل لفظة «متأخر» ترد بكثرة في الكتب التاريخية الأنجلوسكسونية بشكل عام.

ولكن الحديث عن «الإسلام المبكر» له دلالاته الّتي تعكس تصوّرا معينا للقرن الأوّل للهجرة أساسا. وعبارة الإسلام المبكر توحي ضمنيا بوجود «إسلام أوّل» ويفترض أنه علينا البحث عنه لأنه فقد ولأن إسلام الأجيال اللاحقة هو الإسلام الوحيد الّذي بلغنا. ونحن وفق هذا التصوّر أمام «عصر ذهبي»، لا تخبرنا عنه المصادر السنّيّة الرسمية وهو ما يفترضه الباحثان، والأدب الدّينيّ الّذي يفترض أنه نقل لما حدث في القرن الأوّل للهجرة هو وصف للأوساط والأفكار الدينية للقرن الثاني.

---

(1) Jeffrey A., Materials, p 8 preface, Leiden Brill 1937; (Geniune Qurân) Canonic text.

(٢) المغني الأكبر: معجم انقليزي ـ عربي، حسن سعيد الكرمي.

والباحثان في ذلك يريدان أن يبرهنا على أن ما وصلنا ليس إسلام الأوّلين بل إسلام اللاّحقين، من فقهاء ورجال سنّة، وهو إسلام ساهم خلفاء بني أمية في تشكّل قسط وافر منه. إذ يرى الباحثان أن الحديث تبلور بعد سنة ٧٥٠هـ وقد كان قبل هذا التاريخ مفهوما غريبا عن الرسائل القديمة. وكانت هذه الرسائل تدرج آيات قرآنية باعتبارها مصدرا للسنّة، ولا تحيل على الحديث وهو ما جعل الباحثين يكرران هذا الموقف في أكثر من مناسبة(١).

وغياب الحديث في الرسائل الأولى يوحي، في حقيقة الأمر، بأن الحديث كان بصدد التشكّل في أواخر الحكم الأموي.

ويلاحظ الباحثان مايكل كوك في عمله «العقيدة الإسلاميّة الأولى» وباتريسيا كرون في عملها «خليفة الله»(٢)، أن الرسائل الأموية هي رسائل يقترن فيها مفهوم السنّة بكتاب الله ومن ذلك مثلا اعتبار الحسن البصري القرآن مصدرا للسنّة الوحيد(٣).

وينقد مايكل كوك ثقة مادلونغ Madelung وفان إيس Van Ess في النصوص المنسوبة إلى القرن الأوّل(٤). ولا يبيّن الباحثان دور الخلفاء في تشكّل الحديث فحسب، بل يؤكدان أن دورهم التشريعي كان أساسيّا في الفترة الأموية. وتخصص كرون قسما من عملها «خليفة الله» لتضيف أن ولاة الخلافة الأموية وحكامها ساهموا بدورهم في صياغة الأحكام والسنن في مختلف بقاع الأرض الإسلاميّة وذلك لاضطرارهم إلى اتخاذ بعض المبادرات الفورية بسبب مهامهم. وقد استقرت هذه المبادرات مع الزمن واعتبرت شرائع إسلاميّة أصيلة. وتنقد كرون بمعيّة هيندس اكتفاء شاخت

---

(1) Crone & Hinds G.C., p76-85.; Cook M., Early Muslim Dogma, p153.

(2) Crone & Hinds, G.C., p71.

(3) Crone & Hinds, G.C. p97-98.

(4) Cook M., Early Muslim Dogma, P IX, p153.

بقصر دور الخلفاء التشريعي على الضرائب ومسائل الحرب وبعض المسائل العامة، بينما امتد دورهم إلى وضع أحكام تخصّ الزواج والإرث. ودليلهما على ذلك هو أنّ بعض الأحاديث الّتي يسميانها «مبكرة» تعكس صراعات أموية حول شرائع الله[١] ولكنهما لا يتوسعان في تقديم هذه الأحاديث. وينسبان إلى الخلفاء دورا في التشريع للعبادات والطقوس كذلك. فيتحدثان عن وجود نصوص تصف دور معاوية في تحديد قواعد الصلاة والصوم. ويذكران تدخّل عبد الملك في تحسين الحج والصلاة[٢]. وتدخل العلماء في تصحيح عبادات الخلفاء في نفس الوقت[٣].

وبسبب هذه المعطيات، أقصى الباحثان «النصوص المتأخرة» (أو «الأدب الثانوي» أدب القرن الثاني) بما أنها لا تخبرنا عن إسلام القرن السابع بشكل موثوق ولجآ إلى ما يسميانه مصادر خارجية.

ولعلّ فكرة التدوين المتأخّر للقرآن ناشئة عن ذهنية كتابية تعوّدت على هذا الموقف، من النصوص المقدسة الّتي خضعت لتحريفات كثيرة على امتداد أجيال. وقد تبلورت فكرة تأخّر تدوين النص القرآني، بشكل واضح مع جون وانسبرو. ولكنها فكرة لم تجد ترحيبا لدى كل المختصين بالإسلاميات، فقد أصدر جون بورتون مثلا كتاب «جمع القرآن»، تقريبا في نفس السنة الّتي نشر فيها واينسبرو عمله «دراسات قرآنية». ولكنهما وصلا إلى نتائج متباينة، فقد حاول برتون أن يبرز صحة الخبر القائل بجمع عثمان للنص القرآني وهي رواية يرفضها وانسبرو[٤].

---

(1) Crone & Hinds, G.C., p49-50.

(٢) الجاحظ، الرسائل، تقديم: عبد الأمير مهنا، دار الحداثة، لبنان، ط.١، ١٩٨٨، رسالة في النابتة، ص١٢. «عبد الملك وابنه الوليد... أعادوا على البيت بالهدم وعلى المدينة بالغزو، فهدموا الكعبة واستباحوا الحرمة وحوّلوا قبلة واسط، وأخروا صلاة الجمعة إلى مغيربان الشمس».

(3) Crone & Hinds, G.C., p95-96.

(4) Burton J., The Collection of the Quran, 1976, Cambridge.

إنّ ما يثير حيرتنا هو بعض أوجه الشبه بين الخطابين السلفي والاستشراقي بأطروحاته القديمة وحضوره في بعض الدراسات الحديثة. فكلاهما يدّعي امتلاك حقيقة «الإسلام الأوّل»، فالخطاب السلفي يعتبر نفسه الحامي الوحيد للحضارة الإسلامية[1]، والخطاب الاستشراقي أو الاستشراقي الجديد يعتبر نفسه وصيا على الحقيقة التاريخية وحاملا لها دون غيره. كما لو كان للإسلام الأوّل صورة واحدة، علينا البحث عنها، لأنها فقددت ولأنّ كل ما ترسّخ هو تراكم لتدخلات بشرية في «جوهر الرسالة». فيحاول الخطاب الأوّل أن يُثَبِّت الصورة ويكرّر المشهد كما كان في القرن الأوّل للهجرة، أمّا الخطاب الثاني فيسعى إلى إبراز عيوب الصورة لينزع عنها كل طرافة وجِدّة.

وتشترك المقالة السلفية مع مقالة باحثينا في مواضيع أخرى منها اقتران السياسة بالدين ودور محمّد كرجل دولة، ومنها لجوء المسلمين للعنف لفرض كلمة «إلاههم» بسبب بداوتهم وهمجيّتهم، واقتباسهم كل مقوّمات الحضارة من الآخرين.

ويبقى بطبيعة الحال هذا الاشتراك منحصرا في بعض التصورات، كل من زاويته الخاصة.

وسنحاول أن نقدّم بعض النتائج الّتي توصّل إليها الباحثان والتي تقترب من محتوى المقالة السلفية في تحديدها لطبيعة النفوذ الإسلامي في القرن الأوّل. فتلاحظ باتريسيا كرون مثلا أن الرسول لم يكتسب مكانة تميزه عن بقية الرسل اليهود قبل حكم معاوية ثمّ تأكّد ذلك مع مروان الثاني[2]. كما تبيّن أن الخلافة كانت مؤسسة دينية ـ سياسية، وذلك منذ خلافة أبي بكر[3]. وتؤكد أن

---

(1) Garde Civilisation.

(2) Crone & Hinds, G.C., p36, p93, f. 1.

(3) Crone & Hinds, G.C., p40-44.

الخلافة باحتكارها للسلطتين الدينية والسياسية حققت وحدة الأمّة الإسلامية.

وهو موقف لا يشاركها فيه محمّد سعيد العشماوي الّذي يرى أن الخلافة «لم تحقق وحدة العالم الإسلامي ولم تنشر الحق، ولا يمكن أن تُعدّ رمزا للإسلام»[١]. لقد كانت الخلافة الإسلاميّة في رأيه «إمارة واقعية لم تؤسس على نص ديني أو حكم شرعي»[٢]. ويستدل على موقفه بالتذكير بالجدل الّذي حدث في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار، إذ أنهم لم يلجأوا في بيعة أبي بكر إلى آيات قرآنية أو إلى أحاديث نبوية، وإنما كان الجدل يدور حول «الأمر» الّذي يعني سياسة دنيويّة لأمور الناس[٣].

وبالإضافة إلى مصطلحي «الأدب الثانوي» و«الإسلام المبكّر» فإننا سننظر في استعمال ثالث، نعتبره مركزيا في مقالة الباحثين، وهو مصطلح «الهاجرية» أو المذهب الهاجري. تقوم أطروحة الباحثين في «هاجريزم»، على وجود مذهب يهودي الجذور، يمثله قوم هم الهاجريون، وهم أوّل من أسس لقيام الإسلام. فقد بيّن الباحثان كوك وكرون أن كلمة مسلمين «Mashlemane» لم تظهر قبل سنة ٦٩٠م أي حوالي ٧٠هـ. وهو ما يتناسق مع موقفهما من النص القرآني الّذي لم يستقر في رأيهما قبل ١٥٠هـ[٤].

وقد بحثنا في مختلف المعاجم والمصادر العربيّة الّتي أشارا إليها الباحثان وغيرها ولكننا لم نجد ما يجيب عن تساؤلنا حول مشروعيّة هذه التسمية الّتي منحها الباحثان للمسلمين. فعدنا إلى «كتاب محمّد إلى أهل هجر»، في «مكاتيب الرسول» علّنا نجد ما يفيد وجود فرقة أو مذهب عربي يدعى

---

(١) العشماوي (محمد سعيد)، الخلافة الإسلامية، ط٢، دار سينا للنشر١٩٩٢، ص٢٧.

(٢) العشماوي، نفس المصدر، ص١٠٢.

(٣) العشماوي، نفس المصدر، ص١٠٠.

(4) C. & C., Hag., p8, nº50, p159.

«الهاجرية» نسبه إلى أهل هجر. لكننا وجدنا رسالة يوصي فيها الرسول «أهل هجر بأنفسهم ألاّ يضلّوا»[(١)].

أمّا عن مدينة «هَجَرْ» فهي في معاجم البلدان القديمة منها والحديثة[(٢)]، مجرّد مدينة عربية قديمة، في أقصى شرقيّ الجزيرة العربيّة، كان يسكنها زمن الدعوة قبائل تميم وعبد القيس وبكر بن وائل.

ورجعنا إلى معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد البكري وبحثنا عن كل ما له صلة بجذر [هَـ جَ ر]، لكننا لم نجد ما يرضي فضولنا حول هذا المصطلح الّذي جعله الباحثان محور عملهما وأصل الديانة الإسلاميّة.

ويتحدّث البكري عن بني هاجر، وهم من بني ضبّة[(٣)]، وعن هُجار وهو بلد باليمن[(٤)]، وعن الهَجَرْ وهو بلد آخر ذكره اللغويون دون أن يحدّد موقعه، وهَجَر، هي مدينة بالبحرين[(٥)]. ويعتقد أنه اسم فارسي مُعرّب «هَكَر». ويروي أن الهمذاني، قال هَجَر قَصْرٌ في مأرب وأيضا قرية في نجران، والهَجَر قرية، بلُغَة حِمْيَر.

وعدنا إلى كتاب المغازي للواقدي فلم نجد أثرا «للهاجرية» أو للهاجريين وقد بحثنا عن قبيلة أو مكان له صلة مقنعة بهذا المصطلح، ممّا يسمح لنا بدعم أطروحة الباحثين فوجدنا الواقدي يتحدّث عن بني أسلم، والأنباط

---

(١) الأحمدي (علي بن حسين علي)، كتاب مكاتيب الرسول، ص١٠٦ ـ ١٠٩، دار المهاجر، بيروت.

(٢) حسين مؤنس، الأطلس التاريخي/ معجم البلدان، ياقوت الحموي.

(٣) البكري (أبو عبيد عبد الله بن العزيز البكري الأندلسي (ت ٤٨٧هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ص٩٧٧.

(٤) البكري، نفس المصدر، ص١٣٤٦.

(٥) البكري، نفس المصدر، ص١٠١٧.

وبني حنيفة[١]، وبني إسرائيل، ولكننا لم نجد أثرا لقبيلة هجر أو الهاجريين، ولم نجد سوى كلمة «هيقا» وليست كلمة قريبة كل القرب من الثلاثي «هجر»[٢].

وبعد بحث عنيد عما يمكن أن يؤيد ما ذهب إليه الباحثان لم نجد ما يدعم مقالتهما بشكل صريح، يسمح لنا باعتبار مقالتهما مقالة موضوعية.

يستعمل الباحثان أحيانا مصطلح «الماهجراي» (Mahgraye)، ليتحدثا عن «الهاجريين» أو هرطقتهم ذات الجذور اليهودية، الّتي كانت في رأيهما أصل الديانة الإسلاميّة. لكننا لاحظنا أن حديثهما عن «الهاجريين» (Hagarenes)، في مواضع أخرى

يستدعي منّا توقفا عند هذا المصطلح لفهم تأويلهما له.

يربط الباحثان بين هاجران Hagarene وما هجراي Mahgraye. ولكننا نرجح أن هناك اختلافا بين الكلمتين. فكلمة «هاجران» قد استعملت في بعض نصوص الجدل المسيحي ـ الإسلامي الوسيط. وقد لاحظنا أن لفظة هاجران توافق كلمة «آجران» في الرسم الفرنسي Agarène[٣]. وتحيل الكلمة على انتماء المسلمين إلى سلالة إسماعيل ابن إبراهيم وهاجر أو آجر[٤].

وهي النتيجة الّتي توصّل إليها سرجنت، إذ رأى في نقده لكتاب هاجريزم أنّ الباحثين اختلقا مفهوم «الهاجريين» بسبب عدم تفطنهم إلى أنها لقب آخر

---

(١) الواقدي (محمد بن عمر بن واقد)، كتاب المغازي، ت٢٠٧هـ ، تحقيق ماردسن جونس، طبعة جامعة أوكسفورد .Mardsen Jones, Oxford University Press ص٦٢٠.

(٢) الواقدي، المغازي، ص٥٤٢ ـ ٥٥٢، بطن هيقا منطقة خضراء وقد علّق المحقق على الكلمة بقوله: هيقا أو ربما هيفا وهو موضع على ميل من بئر المطلب.

(3) Réfutation d'un Agarène, Barthélémy d'Edesse; Khoury (Adel Théodore), Polémiques Byzantimes contre l'Islam, Louvain 1960.

(٤) ابن هشام (عبد الملك)، السيرة النبوية، (ت٢١٣هـ)، تحقيق الأبياري والسقا، ص٦.

للمسلمين يحيل على جذورهم الإبراهيمية. و«المهاجر» يعني الغريب في اللّغة العبرية وهي قريبة من معنى الدّخيل في العربيّة. وبذلك يؤكد أن «المهاجرين» المسلمين هم مسافرون يبحثون عن حماية لدى الآخرين. وللكلمتين جذر واحد في اللغتين الساميتين. ويخلص بذلك إلى تحذيرنا من أن «الهاجريّة» أو «هاجريزم» بما هو «مرحلته مبكرة في تاريخ الإسلام لا يوجد إلاّ في خيال الباحثين وفي تأويلهما السيّء للنصوص»[*].

ولكن كلمة ماهجراي، تختلف نسبيا عن «هاجران»، فالأخيرة استعملت نسبة إلى هاجر أما الأولى وقد وجدها الباحثان في نصوص خارجية وأرمنية بالتحديد تعود إلى ٦٤٠م، وهي أشد التصاقا بكلمة «المُهَاجِرَةُ» العربيّة. وقد وجدنا خبرا في مسند ابن حنبل من شأنه أن يدعم الفرضية الّتي قدمناها، جاء في مسند الأنصار «قام زيد بن ثابت فقال إن رسول الله، كان من المهاجرين وإنما الإمام يكون من المهاجرين ونحن أنصاره كما كنا أنصار رسول الله فقام أبو بكر فقال جزاكم الله خيرا»[١]. وفي هذا الحديث إحالة على الصراع الّذي قام بين الأنصار والمهاجرين[٢].

وقد كان المُهَاجِرَةُ يتمتعون بمكانة أكبر وبنفوذ أشدّ، رغم مؤاخاة الرسول بينهم[٣]. وقد بيّن إبراهيم بيضون ريادة المهاجرين ودورهم السّياسيّ عند مبايعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة.

وقد يكون المهاجرة أو المهاجرون أوّل من بادر بغزو الشام، فيكونون أصحاب أوّل لقاء مع غير المسلمين ويعرفون بأنفسهم عندما يسألون عن

(*) Serjeant, R.B., Reviews of Books, Hagarism, p78, J.R.A.S., 1978.

(١) ابن حنبل، المسند، مسند الأنصار.

(٢) بيضون (إبراهيم)، الأنصار والرسول، إشكالية الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية.

(٣) ابن عبد البرّ، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، دارالمعارف ١٩٨٣، ص٨٨.

انتمائهم بأنهم المهاجرون فقد نشأت حركة هجرة هامّة خلال الفتح الإسلامي. وكان المحاربون العرب يعلمون أنّهم سيستقرون بالأمصار المفتوحة[1]. وحدثت هجرة كثيفة إلى الشام والعراق الّتي اعتبرت أرض هجرة مثل الشام[2] ويرى هشام جعيّط أنّ عمر هو الّذي ربط بين الفتح والهجرة وهو الّذي وطّن العرب في الأراضي المفتوحة.

ونستخلص من كل هذه شيئين هامّين، أولا أن الفاتحين العرب كانوا يعتبرون أنفسهم امتدادا جديدا لتجربة الهجرة النبوية، وتكريسا للهجرة الروحية نحو التوحيديّة. وإن كانت تسمية «ماهجراي» ترجمة أرمنية لكلمة «مهاجرة» فلا علاقة بينها وبين المذاهب اليهودية في هذه النقطة بالذات. ونستخلص ثانيا أنّ الشام لم تكن أرض الهجرة الوحيدة بالنسبة إلى المسلمين، لأن العراق ثمّ مصر مثّلتا وجهات أخرى للهجرة الإسلامية، وهو ما يسمح لنا بالردّ على استشهاد الباحثين بحديث أبي داود. وقوله «ستكون هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[3]. وهو حديث يشير إليه الباحثان في تحديد هدف المسلمين الأخير ألا وهو الهجرة إلى الشام أو بالأحرى القدس.

ولكنّ هذا الحديث لا يظهر في الصحاح وفي كتب الحديث كلها، بل في سنن أبي داود فحسب، وقد رواه التابعي شهر بن حوشب عن عبد الله بن عمرو. وشهر بن حوشب ضعيف الرّواية وقد قال فيه المنذري «شهر بن

---

(١) الطبري، كتاب الرسل والملوك، ج٣، ص٤٦٢، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٠ ـ ١٩٦١؛ جعيط هشام، الفتنة جدليّة الدّين والسياسة في الإسلام المبكّر، ص٤٤.

(٢) جعيط، الفتنة، ص٤٧؛ مستشهداً بكتاب الرسل والملوك، الطبري، ج٣، ٤٧١، ٤٨٢، ٤٨٤.

(٣) أبو داود السّجستاني (ت٢٧٥هـ)، كتاب السنن، كتاب الجهاد، باب في سكنى الشام: «فإن الشام أرض الهجرة» ابن حنبل (٦،٤٥٦).

حوشب تكلّم فيه غير واحد ورُوِيَ من حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب بإسناد أمثل من هذا»[١].

وتأويل عبارة مهاجر إبراهيم يبقى أمرا مفتوحا. فمهاجر إبراهيم بالنسبة إلى الضمير الإسلامي هو مكة[*]. وهو بالنسبة إلى الضمير المسيحي ـ اليهودي الشام وبشكل أدق القدس. وقد ذهب شارح السنن إلى أن «مهاجر إبراهيم» هو الشام[٢]. ولكنه شرح يبقى قابلا للنقاش. ولن نتوسع في هذا الموضوع في عملنا هذا، لأن أولوية هذا الجزء من العمل هو البحث في الجهاز الاصطلاحي الّذي مثل شبكة مفاهيم امتد استعمالها في كل أعمال الباحثين.

وقد سعى الباحثان كوك وكرون في دعم مقالتهما حول «المذهب الهاجري»، ببيان تأخّر ظهور كلمة مسلمين، الّتي لا نجد لها أثرا في المصادر غير الإسلاميّة قبل سنة ٩٠ للهجرة[٣]. إن هذا الإثبات يثير مرة أخرى قضية تدوين النص القرآني، فكلمة «مُسْلِمُونَ» ترد في سورة آل عمران في الآية ١٠٢، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾. وإذا ما افترضنا أن القرآن جُمع في خلافة عثمان، فإن هناك فراغا تاريخيا بنصف قرن بين حضور الكلمة في المصحف الإمام حسب الروايات الإسلاميّة وحضورها في النصوص الخارجية. وهذا الفراغ هو حجّة الباحثين لنفي موثوقية النصوص العربيّة الإسلاميّة في نقلها لتاريخ القرن الأوّل للهجرة. ولتأكيد موقفهم من تاريخ النص القرآني، وهو موقف يقوم على القول بأنه لم يستقر قبل ١٥٠ للهجرة.

---

(١) أبادي (محمّد شمس الحق العظيم)، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، ص١٥٩. مع شرح الحافظ ابن قيّم الجوزيّة.

(*) هناك حديث يذهب في اتجاه مخالف لوجود هجرة ثالثة نحو الشام، وهو «لا هجرة بعد اليوم» و«لا هجرة بعد الفتح». [البخاري، الصحيح بحاشية السّندي، ص٣٣٠].

(٢) آبادي (محمّد شمس الحق العظيم)، عون المعبود، ص١٥٨.

(3) Crone & Cook, Hagarism, p8.; Cook M. Md, p75.

فهل يعني غياب عبارة «المسلمين» أو الإسلام من المصادر غير الإسلامية، عدم وجود هذا المصطلح قبل ٩٠هـ، وعدم وجود مسلمين قبل هذا التاريخ؟

أم يعني بكل بساطة عدم وجود نصوص مكتوبة داخل الحضارة الإسلاميّة أو خارجها تعلمنا عن وجود المسلمين؟ فقد يكون غير المسلمين الّذين احتكوا بالمسلمين قبل ٩٠هـ بدوا، غير معتادين على التدوين. وقد يعني هذا الفراغ الحاصل بين فتح المسلمين للشام وبين أوّل أثر غير إسلامي عن وجود المسلمين، بكل بساطة غياب تقاليد الكتابة في

تلك المناطق، أو اندثار ما كتب عن الفتوحات الإسلاميّة.

ب ـ اللّغة المستعملة:

يلجأ الباحثان في كثير من الأحيان إلى أسلوب السخرية، وهو أسلوب لا يؤدي مهمّة جمالية فحسب، فالتهكم في رأي فيكتور سحاب «أسلوب إقناع في أبحاث كرون»[1]. فهي تصف القرشيين بقولها: «إنهم قوم عجيبون، إذ كانوا يبحرون إلى إفريقية والهند، ولكنهم، ما إن يصلوا إلى شواطئهم حتّى ينقلوا بضاعتهم بالقوافل فسفنهم رغم ملاءمتها للأسفار الطويلة كانت بدائية لا تحتمل الإبحار في البحر الأحمر، وكذلك على ما يبدو في الخليج»[2].

وهذا التهكّم كفيل بإقناع قارئ لا يعرف أن قريشا لم تسافر يوما عبر البحر إلى الهند أو إفريقية بعكس ذلك، والحال أنّ «أزد عمان الّذين امتهنوا الملاحة، كانوا يأتون ببضاعة الهند وسيلان إلى موانئ الخليج لحساب تجّار مكة»[3].

---

(١) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش ص٤٢٧.

(2) Crone, M.T., p9.

(٣) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٨.

ولو أردنا إحصاء الملاحظات الساخرة لاحتجنا إلى عمل آخر يختص بها. وسنقدّم هنا بعض هذه الملاحظات الساخرة أولها تتعلق بالسُّنَّةِ، حيث تشير الباحثة إلى أن السنة «اهتمت بكل مظاهر الحياة حتّى بشكل الشارب»، خاصّة عندما تعاظم نفوذ الفقهاء، بتكريسهم لمفهوم السنّة النبوية الّذي خوّل لهم أن ينافسوا الخليفة في نفوذه[١]. كما أن عبارة «سنة رسول الله» قد تعني الشيء وعكسه[٢]. وليس مفهوم السنّة في نهاية الأمر سوى «مفهومًا فارغا من كل محتوى أو مضمون واقعي فالسنّة في رأيها أموية أساسا»[٣].

ومن أمثلة الأسلوب السّاخر العديدة الّتي تعترضنا صورة البدوي وما يرافقها من تلميحات وتصورات أحدها يقوم على القول إن العرب انتقلوا من البداوة الوثنية إلى «الحضارة» التوحيدية بسبب غايات مادية، نفعيّة، «لقد التقت مصالح البدوي العربيّ المادية مع مصالح الله وهو ما جعله يخضع لله بهذا الحماس»[٤].

وتمضي الباحثة في حديثها عن قطع المكيين مسافة طويلة وسفرهم الشاق لعدة أشهر وذلك لبيع مواد تؤكّد أنها متوفّرة في الشام وأنها تتمثل في السمن والجلود، وبعض المواد الرعوية، الّتي اعتبرتها المصادر الإسلاميّة أرخص من السلع الشامية، ولتزيد في توضيح الصورة استعملت مثلا انقليزيا يقول «يبيع الفحم في نيوكاسل»[٥]، لتقنعنا بأن المكيين لم ينتجوا ما يمكنهم بيعه في الشام.

---

(1) Hinds & Crone, G.C., p93.

(2) Hinds & Crone, G.C., p64.

(3) Hinds & Crone, G.C., p97-98.

(4) Crone, M.T., p245.

(5) Crone, M.T., p158.

ويتطور الأسلوب الساخر لينقلب إلى لهجة لا تخلو من احتقاريّة مربكة، وهو ما يضفي على العمل شيئا من الانطباعية، الّتي تعكس في الواقع أشكال تمثّل ذاتية للإسلام، قد تساهم في توجيه تصور القارئ. ومن هنا تكمن خطورة جملة من الإشارات التي لا يُفترض أن تتسرب إلى عمل أكاديمي متجرد، ومنها قولها «رفع إلاه محمّد روح القتال والجشع القبلي إلى مرتبة الفضائل الدينية العليا»[1]. أو «سرق النبي فضّتهم»[2]، أو وصفها للمسلمين الأوائل بأنهم «وكر لصوص»[3].

ومهما كانت أسباب النشأة فليس من حقنا أن نصف حضارة مَا بأنها قامت على الجشع القبلي، فليس هذا وصفا تاريخيا بقدر ما هو حكم قيمي لا يليق بدراسة «موضوعيّة». ووصف المسلمين في رأي سحاب باللصوص هو وصف يساعد كرون على التنفيس عن مشاعرها حيال الإسلام ويظهر قوة تأثير عواطفها الشّخصيّة في إفساد تحليلها التاريخي إفسادا تاما ينزع عنه أية قيمة مرجعية[4].

III ـ ٣. التوثيق:

أ ـ الترجمات والغيابات:

يلجأ الباحثان كوك وكرون في أكثر من فرصة إلى ترجمات للمصادر العربيّة وهو ما من شأنه أن يبعدهما عن روح هذه الأعمال، خاصّة وأن كل ترجمة لنص ما لابدّ لها أن «تخونه» في بعض الجزئيات.

ويعود مايكل كوك في كتابه «محمد» إلى ترجمة قرآنية لجورج سال

---

(1) Crone, M.T., p245.

(2) Crone, M.T., p91.

(3) Crone, M.T., p165.

(٤) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٨.

SALE طبعت في ١٧٣٤، وإلى ترجمة تتضمن تفسيرا لآربري ARBERRY صدرت بلندن سنة ١٩٥٥، وإلى الترجمة الألمانية المتداولة لباريت PARET.

ومثل هذا الميل إلى الترجمات كثير يصعب إحصاؤه. وقد وجه سرجنت لوما شديدا لكرون بسبب تفضيلها العودة إلى ترجمة قيوم لسيرة ابن هشام GUILLAUME[١]. كما حاول أن يبيّن سوء فهمها للمصادر العربية، ومن ذلك تقديمها لقراءة ذاتيّة لرواية لابن الكلبي في تأويله لسورة قريش. وابن الكلبي يقول أن قريش اعتادت على القيام برحلة إلى الشام وأخرى إلى اليمن «حتى اشتدّ عليهم الجهد». وجاء اختلاف كرون وسرجنت في فهم عبارة «جهد»، فالأولى أوّلتها على أنها «التعب» والثاني أوّلها على أنها «الجفاف»[٢].

وأضاف سرجنت مأخذا آخر على الباحثة تمثل في عدم فهمها لأعمال المجتمع العربي وطبيعته[٣]. ولام عليها اعتمادها على المعاجم الحديثة[٤]، دون المعاجم العربيّة «الكلاسيكية»، فالباحثة تعود إلى معجم أنقليزي - عربي ضخم هو «ليكسيكون» للاين[٥]، ولكنها لا تعود إلى لسان العرب بتاتا وهو أيضا أمر لاحظناه في أعمال مايكل كوك. ويشكّ سرجنت في نقده لكتاب هاجريزم في مدى اطلاعها على النصّ القرآني[٦].

---

(1) Crone, Serjeant and Meccan Trade, Méthodes et Débats, Arabica, vol 39, fas. 2, 1992, p236.

(2) Crone, Serjeant, p222.

(3) Crone, Serjeant, p223.

(4) Crone, Serjeant and Meccan Trade, Méthodes et Débats, Arabica, vol 39, fas. 2, 1992, p236. وترد في مقالها على تعليق سرجنت على عملها تجارة مكية؛ Serjeant R.B., Book Review, in J.A.O.S. 110, 1990, nº3, p485.

(5) LEXICON, LANE.

(6) Serjeant R.B., Book Review, J.R.A.S., p78 "Have these young authors ever read the Qu'ran attentively, or are they seeking fame".

وإلى جانب هذا الميل إلى الترجمات وإلى تفضيل طبعات المستشرقين القديمة على الطبعات العربية الحديثة[1]، فإنّ هناك أحداثا يسكت عنها الباحثان وآراء يصدعان بها دون تفسير أو إسناد.

فكرون تسكت مثلا على تجارة اللّبان وعن أسعاره الّتي كانت قادرة على إضفاء صفة الخطورة على التجارة المكية وقد توسع في ذلك فيكتور سحاب في عمله «إيلاف قريش» وخصص قسما هاما للحديث عن هذه التّجارة.

ولا تكتفي الباحثة بالسكوت عن أشياء هامة والتركيز على جزئيات بسيطة لتضخيمها بحيث يختلّ توثيقها. فهي تقوم بمصادرات دون دعمها، ومن ذلك قولها في جملة مبتورة: «أننا لا نستطيع القول إن المكيين صدّروا الذهب والفضّة إطلاقا»[2]، وإذ ينتظر القارئ إسنادا أو تفسيرا لإعلانها هذا ينتقل الحديث إلى تجارة الجلود، فلا إسناد ولا تفسير[3].

وبين حديثها عن تجارة الذهب والفضة، وحديثها عن تجارة الجلود، صفحة واحدة اهتمت بتجارة العطور، وفي هذا إهمال لتجارة عربية هامة في كتاب ضخم يتناول موضوع التجارة العربيّة المكية خصوصا. وهذا إهمال يذكرنا بحديث إدوارد سعيد عن الغيابات المقصودة وغير المقصودة في الخطابات الاستشراقية. وهي غيابات تعبّر عن مقاصد هذه الخطابات أفضل ممّا ينطق به محتواها.

ب ـ تأريخ بعض النصوص والإشكاليات التي يطرحها:

يعتمد الباحثان في كتاب «هاجريزم» «تاريخ حروب وغزوات العرب في

---

(1) Crone & Cook, Hagarism, p245: Ibn Khaldun, Muqaddima, ed. M. Quatremère, vol I, Part two Paris 1858.

(2) Crone, M.T., p90-91.

(٣) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٢.

أرمينيا» وهو نص نُسب لليفوند[1]. ويهمنا من حيث أنه يتضمن جزءا من رسائل عمر II وليو III أو ليون III. وقد اعتمد الباحثان هذا النص ليبيّنا صحّة ما جاء في ردّ من ردود ليون III الّذي يتهم فيه الحجاج بن يوسف الثقفي بتحريف النص القرآني. ويبدو أن الباحثين وثقا تمام الثقة في هذا المصدر الأرمني فاعتمداه. وذلك لمزيد البرهنة على تدخل الحجاج في تدوين النص القرآني بعد تدمير «صحف الهاجريين»[2].

وقد دفعنا حديثهما عن رسائل «عمر» II إلى البحث في المصادر العربيّة عن أثر لترسّل عمر بن عبد العزيز وليون الثالث.

وعدنا للتثبت من ذلك إلى سيرة عمر بن عبد العزيز، وهي سيرة[3] تعود إلى القرن الثالث للهجرة. ولكننا لم نجد أثرا لهذه الرسائل وهو ما يؤكّد ما ذهب إليه جان ماري قودول (GAUDEUL J.M.) الّذي يشكك في موثوقية هذه الرسائل ويرى أنها وضعت في حوالي ٩٠٠م ونسبت بشكل متأخّر إلى الشخصيتين[4].

فإذا حصل تراسل حقيقي بين الشخصيتين التاريخيتين[5] فلماذا لا نجد أثرا لذلك في سيرة ابن عبد الحكم؟ وكانت هناك إمكانية فعلية لوجود تراسل بين الشخصيتين خاصّة وأن كليهما أبرز اهتماما خاصا بالمسائل الدينية. لكن قودول لاحظ تناقضا واضحا بين اهتمامات ليون الثالث

---

(1) Gaudeul, Jean-Marie, Correspondance entre Léo III et OMAR II, 1995, Presentation et Notes, P.I.S.A.I. Collection nº6 ROMA, p48.

(2) Cook & Crone, Hagarism, p18, np168.

(٣) ابن عبد الحكم (أبو محمّد عبد الله)، سيرة عمر بن عبد العزيز، صححها أحمد عبيد، عالم الكتب، ط٦، بيروت ١٩٨٤، ص١٤٨.

(4) Gaudeul, Correspondance, p iv.

(٥) عمر بن عبد العزيز كان الخليفة الأموي بين ٧١٧ و٧٢٠م.
ـ ليون الثالث كان إمبراطور بيزنطة بين ٧١٧ و٧٤١م.

ومحتوى الرسائل الّتي نسبها «ليفوند» المؤرخ الأرمني إلى هذا الأمبراطور. فقد راسل ليون الثالث البَابَّا، وهذا أمر ثابت تاريخيا، في شؤون دينية عديدة منها الجدل حول الأيقونات ICONOCLASTIE، ويبدو أنه انخرط في محاربتها، في حين أن الرسائل تظهر موقفا إيجابيا منها، أي موقفا عكسيا لموقفه التاريخي منها[1].

والأثر الوحيد الّذي وجدناه في سيرة ابن عبد الحكم، هو رسالة وحيدة وجهها عمر إلى إمبراطور الروم ولا يحدّد فيها اسم ليون III، وهي رسالة تخلو من كل مضمون ديني وقد جاءت «في إنذار ملك الروم ليرسل إليه رجلا من المسلمين وما فعله ملك الروم حين بلغه نعي عمر»[2]. وفي الرسالة خبر عن مسلم أسر في بلاد الروم ورفض التنصّر فسملت عيناه وأصبح «يُرسل إليه كل يوم بحنطة يطحنها وخبزة يأكلها». وعندما كان رسول عمر في بلاط ملك الروم، بلغه خبر موت الخليفة فقال: «إن الرجل الصالح، إذا كان بين القوم السوء لم يترك بينهم إلاّ قليلا حتّى يخرج من بين أظهرهم». كما نجد في هذه السيرة خبرا عن رفض عمر معالجة أطباء الروم له بعد تسمّمه. وخبر آخر «في أن يكون للنصارى هيئة تميزهم وأن يُجمع منهم السلاح». وهو كل ما فيها من روايات تعلقت بالروم أو بالنصارى. وليس فيها أثر عن جدل ديني بين الخليفة الأموي والأمبراطور البيزنطي.

وقد بيّن قودول باشتغاله على وثيقتين إسلاميتين وعلى نص ليفوند الأرمني بترجمتَيْه الفرنسية والأنجليزية، أن هناك عبارات وأساليب لم تكن

---

(١) يقول قودول إنه «يصعب علينا أن نصدق أن بطل معركة الأيقونات، يدافع عنها كما يفعل ذلك «ليون» الرسالة، كما نستبعد أن ينهي إمبراطور دفاعه عن المسيحية، بإعلانه عدم استعداده للدفاع عن نفسه ضدّ العنف. ولذلك يرى قودول أنه رغم ضعف الإمبراطور، فليس من المعقول أن يكون ما جاء في الرسائل من كلامه، بل هو على الأرجح خطاب رجل دين» ص٣.

(٢) ابن عبد الحكم، سيرة عمر، ص١٤٨.

معروفة في القرن الثامن للميلاد، ولم تكن متداولة في الأدب الإسلامي آنذاك. والطريف في الأمر أن نفس الأساليب كانت ماثلة في النص المسيحي ممّا يوحي باتصال النصين وتزامنهما[١].

ويستبعد الباحث أن يكون الخليفة قد اطلع في تلك الفترة على التوراة مترجمة بالعربية، لأنها لم تترجم بعد في بدايات القرن الثامن. والعكس أيضا صحيح ويرجّح قودول أن هذه الرسائل تعكس في الواقع مرحلة متأخرة من الجدل المسيحي ـ الإسلامي[٢]. لذلك فقد توصل إلى القول بأن صاحبي الرسائل اتخذا ألقابا تمثل رمزين للإسلام والمسيحية.

وقد سبق لسورديل Sourdel أن حاول تأريخ المخطوط العربي، فرجّح أنه يعود إلى زمن المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م) أو بعده قليلا أي حوالي ٨٨٥م.

وقودول يؤكد أن الرسائل المسيحية والإسلامية متزامنة بسبب استعمالها نفس الأساليب اللغوية. وهو ما يجعل شهادة ليفوند حول الإسلام «المبكّر» شهادة متأخرة عن القرن الأول، فلا فضل لها على شهادات النصوص العربيّة المتأخرة.

وننتهي إلى ملاحظة أخيرة، وهامة، هي حديث ليون في إحدى الرسائل عن الجاحظيّة ـ وكلنا نعلم أن الجاحظ توفي في ٨٦٩م وهو ما يجعلنا نستبعد إمكانية كتابة هذه الرسائل قبل نهاية القرن التاسع وبداية العاشر. ممّا يضعف من قيمة استشهاد كوك وكرون بهذا النص في «هاجريزم» للتأكيد على تهمة تحريف الحجاج بن يوسف للنص. وقد بدا لنا أنهما استعملا نص ليفوند في أكثر من فرصة على أنه شهادة أرمنية قريبة من زمن الدعوة الإسلامية، وهو أمر خاطئ لأنّ حديث ليفوند عن دور الحجاج في كتابة

---

(1) Gaudeul, Correspondance, p II.

(2) Khoury (A.T.), les Théologiens Byzantins et l'Islam, Louvain 1969, p200-213.

النص القرآني لا يعتبر حجّة لسببين: الأوّل هو أن نص ليفوند يندرج ضمن الجدل المسيحي ـ الإسلامي الوسيط ولا يمكن أن يمثل شهادة علمية بما أنه صراع بين معتقدين يبحث كل منهما عن عيوب لدى الآخر، وإن كانت مآخذ غير صحيحة.

والسبب الثاني هو أن ما جاء عن دور الحجّاج إنما هو في الواقع خلط بين مفهومَيْ القراءة والكتابة. فهناك فرق كبير بين أن يتدخل الحجاج في بعض القراءات وأن يتدخل في كتابة النص وتحريفه. ونلاحظ أن «اتهام الحجاج بجمع كتب المسلمين وبتعويضها بكتب أخرى وَضَعَهَا بنفسه، حسب ذوقه الخاص، ووزعها في كل البلاد»[1] لا يستعمل عبارة «الهاجريين» التي استعملها الباحثان عند تقديمهما لهذا المثال[2].

وقد عدنا إلى كتاب المصاحف الّذي حققه آرثر جفري سنة ١٩٣٦ والّذي وضعه ابن أبي داود فوجدنا بابا يحمل عنوان «ما كتب الحجاج بن يوسف في المصحف»، فتبيّن لنا أنه «غيّر» أحد عشر حرفا في مصحف عثمان[3]، وقد جاء خبر الحجاج بين باب اختلاف مصاحف الأمصار الّتي نسخت من الإمام وباب اختلاف مصاحف الصحابة. وقد نظرنا في هذه «التغييرات»، فلاحظنا أنها لا تغيّر من جوهر الرسالة لأن هذه القراءات تحدث في الواقع فروقا(*) بسيطة، تتعلق أساسا بطريقة النطق(*) أو باعتبارات شكلية أساسا(*). وهو ما يجعلنا نستنتج أن دور الحجاج لم يكن بالأهمية الّتي

---

(1) Gaudeul, Correspondance, p48.

(2) Crone and Cook, Hagarism, p18, note p168.

(٣) ابن أبي داود (أبو بكر عبد الله سليمان بن الأشعث السجستاني) ت ٣١٦هـ، كتاب المصاحف، صححه: آرثر جفري، ط١، ١٩٣٦م/ ١٣٥٥هـ، المطبعة الرحمانية، مصر، ص٤٩ ـ ٥٠.

(*) سورة المائدة، الآية: ٤٨، ﴿شرِيعَةً ومِنْهَاجًا﴾ غيرها فأصبحت ﴿شِرْعَةً ومِنْهَاجًا﴾.

(*) سورة الفتح، الآية: ١٥، ﴿مِنْ مَاءٍ غَيْرِ يَاسِنٍ﴾ وغيرها فأصبح ﴿مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾.

(*) سورة التكوير، الآية: ٢٤ ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾ وغيرها فأصبح ﴿بِضَنِينٍ﴾.

نُسبت إليه. وأننا لا نملك من الأدلّة ما يكفي للقول إن الحجاج غيّر المصحف تغييرا بمعنى التحريف.

إنّ ما يثير دهشتنا، في اختيار الباحثين لشهادة أرمنية أَرْجعها كل من سورديل وجفري[1] وقودول إلى القرن التاسع أو بداية العاشر هو اختيار الباحثين لمصدر متأخر عن القرن الأوّل للهجرة، والحال أنهما يرفضان المصادر العربيّة لأنها متأخرة بقرن ونصف عن الزمن التأسيسي. لقد صرّح الباحثان في أعمالهما بعدم وثوقهما في المصادر العربيّة لتأخّرها، فكيف يثقان في المصادر الخارجية أو غير الإسلاميّة إذا جاءت متأخرة؟ أليس هناك نوع من الانحياز للمصادر غير الإسلاميّة مهما كان محتواها ومهما كان تأخّرها عن الزمن الّذي تتولّى الحديث عنه؟ وعلينا أن نذكر هنا بما أشار إليه عادل تيودور خوري حول الجدل الإسلامي ـ المسيحي، فالكتابات «الخارجية» ليست في موقع المتفرج المتجرّد كما أشار الباحثان، فهي كتابات في موضع الصراع مع الحدث الإسلامي ولا يمكن لمن هو في وضع الصراع أن يصف عدوّه بكل موضوعية. ولهذا فإن البحث الموضوعي يقتضي منّا مقارعة الشهادتين، وتقييم الخطابين، الإسلامي وغير الإسلامي لفهم حقيقة أو على الأقلّ جانب من حقيقة التاريخ الإسلامي.

III ـ ٤. الكتابة الذاتية للتاريخ:

تخبرنا كرون أن «المكيين قد أوقفوا تجارتهم خارج مكة في وقت ما قبل ظهور الإسلام»[2]. لكنها أخطأت خطأ منطقيا يتعلق بفلسفة التاريخ، فحلّلت بعض الحقب لتثبت أن مكة لم تعرف نشاطا تجاريا دوليا، ولكن هذا الأمر قد ينطبق على بعض الحقب ولا ينطبق على بعضها الآخر[3].

(1) Gaudeul, Correspondance, p1.

(2) Crone, M.T., p113.

(٣) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٣١.

وتؤكد أن الطريق البحرية كانت أهمّ من الطريق البرية وأقلّ كلفة منها في التجارة الشرقية. لكنها تسكت عن أحداث كثيرة وتتجاهل التحولات التاريخية الّتي ساهمت في صعود مكة. ومنها تقلّص التجارة البحرية بسبب خشيان السفن البيزنطية على أمنها في البحر الأحمر. وتجنّب القوافل التجارية للطرق الآسيوية بسبب الحروب البيزنطية ـ الساسانيّة الّتي أقفلت طريق الفرات. ويلاحظ حوراني أن الملاحة في البحر الأحمر كانت مغامرة بسبب ثلاثة عوائق، العوامل الطبيعية، القراصنة وكثرة المرجان في شماله. كما يلاحظ أن أباطرة روما لم يكونوا دائما قادرين أو راغبين مثل «ترايانوس» في إنشاء أسطول يعاقب قراصنة البحر الأحمر[1].

وكانت نهضة مكة نتيجة منطقية لهذا الفراغ التجاري الّذي حصل بسبب الصراع البيزنطي ـ الفارسي، وهو ما جعل سحاب «يتهم» الباحثة بتجاهلها اتصال التاريخ العربيّ بما يحيط به من أحداث تجاهلا لا يليق بأي باحث تاريخي محترم[2].

وقد سعت الباحثة هنا إلى نقض مقالة مونتغمري وات في تفسيره لأسباب نشأة الإسلام[3]. وهي مقالة تقوم على الإقرار بتطوّر الثروات التجارية داخل مكة ومساهمتها في تولد حاجة روحيّة تجيب عن أسئلة المصير وعن القلق الاجتماعيّ الّذي سببه تفاوت الثروات، وتغيّر النظام الأخلاقي.

وإلى جانب أطروحة وات القائمة على الحاجة إلى اعتناق قيم جديدة، تنقض الباحثة رأي لامنس القائل بأن مكة هي نقطة تقاطع بين الطرق التجارية شمال ـ جنوب وشرق ـ غرب. ودليلها على ذلك اعتبارها لمكة منطقة قفراء، قاحلة لا يمكن أن تكون محطة طبيعية للقوافل التجارية.

---

(١) سحاب (فيكتور)، نفس المصدر، ص٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) سحاب (فيكتور)، نفس المصدر، ص٤٢٨.

(٣) دائرة المعارف الإسلاميّة، مقالي مكّة وقريش: E.I., Makka + Quraysh.

ولكنّ هذه النتائج الّتي تبدو خطيرة لا تجد دعما نصيا مقبولا ولا يقابلها تحليل تاريخي مقنع. فإجابات الباحثة الذاتية تبدو أكثر من تساؤلاتها. فالباحثة تعمد منذ الأسطر الأولى في عملها «تجارة مكية» وفي بقية أعمالها إلى تقديم أطروحتها، ويتبعها مايكل كوك خاصّة في عملهما المشترك «هاجريزم»،. وتسعى في مختلف أبواب عملها لإثبات رُؤاها بشتى البراهين لتصل في نهاية الأمر إلى النتيجة الّتي افتتحت بها دراستها.

فكأننا ندور في حلقة مغلقة لا تتيح للقارئ مجالا للتفكير في إمكانيات أخرى تقوده إلى استنتاجات تختلف عن تلك الّتي توصلت إليها الباحثة.

ويذهب سحاب إلى القول بأن كرون «نموذج لما يستطيع أن يذهب إليه التوضيب المنطقي والتوليف الموثق في إثبات عكس ما هو ثابت، حين يصر الباحث سلفا على فكرة يبحث لها عن أدلة تصاغ في سياق منطقي يبدو مقنعا»[١].

ويوجه إليها سرجنت نفس اللوم لأنها تنتقي من بين مصادرها العربيّة ما يوافق مقالتها[٢]. ونضرب على ذلك مثال تفضيلها للمصادر المتأخرة على المصادر الأولى، والحال أنها تعير أهمية للفاصل الزمني بين الحدث التاريخي، والنص الّذي يخبرنا بوقوعه، وقد أفاضت في ذلك عند حديثها عن كتب السيرة. وتنتقي كرون وصف ابن المجاور لمكة وهو وصف يعود إلى القرن السابع للهجرة وتفضله على وصف الأزرقي لها وهو وصف سابق يعود إلى القرن الثالث للهجرة. وقد وضع ابن المجاور مُؤَلَّفهُ صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز في العصر الأيوبي وهو ابن المجاور

---

(١) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٦.

(2) Crone, Serjeant and Meccan Trade, Méthodes et Débats, Arabica, vol 39, fas. 2, 1992, p236 : وقد استقينا موقف سرجنت من خلال استشهاد كرون بكلامه في ردها عليه
Serjeant R.B., Review article of M.T., in J.A.O.S., 110, 1990, n°3, p475.

الدمشقي الشيباني (٦٠١ و٦٩٠هـ/ ١٢٠٥ و١٢٩١م)، جمال الدّين أبو الفتح يوسف بن يعقوب بن محمّد النيسابوري، وهي فترة بعيدة عن واقع مكة في القرن الأوّل للهجرة. فهل يحقّ للباحثة أن تقوم بهذا الخلط التاريخي، وأن تكون على ثقة تامة من أن جمود التاريخ الشرقي لم يسمح لمكة القرن الأوّل بأن تعرف تطورا مقارنة مع مكة القرن السابع. وقد ركزت الباحثة على وصف ابن المجاور لخراب ميناء جدة، وغياب كل نشاط تجاري يذكر فيه، لكنها تسكت عن حديثه عن قضبان الذهب الّتي عثر عليها وهي توحي بوجود نشاط تجاري هام كان الذهب أحد مقوّماته[١].

وقد يكون ميناء جدة عرف تدهورا في القرن السابع ولم يكن كذلك في زمن الدّعوة. إلى جانب أننا لا يجب أن نكتفي بأخبار ابن المجاور فهو رحّالة ينقل انطباعات خارجية سريعة، دون أن يكون على دراية دقيقة بالواقع الاقتصاديّ لمكة ولمينائها.

ومن هنا يذكرنا منهج الباحثين التاريخي بقصة يونانية ترمز إلى إرادة تطويع الأشياء للرغبات الذاتية. وقد حاولا تطويع المادة التاريخية بحيث تتناسب والنتائج الّتي يريدانها. وإليكم **قصّة سرير بروكروستوس**: «كان بروكروستوس Procrostos يمتحن طول أجسام الناس بالقياس إلى حجم سريره الحديدي المسبق الصنع. وكان يعيد تفصيلهم قسرا بما يتناسب مع حجم السرير أيضا وكان يقطع الفائض في الطول عند اللزوم ويشدّ ويمطّ قصار القامة إلى أن تتلاءم أحجامهم مع حجم السرير أيضا»[٢].

ولعلّ تعامل كوك وكرون مع المصادر العربيّة وغير العربيّة كان شبيها

---

(١) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، باب ذكر المعاملات، مطبعة بريل ١٩٥١، ص١٢.

(٢) العظم (صادق جلال)، ما بعد ذهنية التحريم، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، بيروت ١٩٩٧، ص٤٢.

بتعامل بروكرستوس مع أحجام الناس. والخطورة تكمن في هذا المنهج الذاتي الّذي لا يخضع لقيود الموضوعية، فكأننا هنا أمام سفسطة تاريخية شديدة البراعة بحيث نخلط بين الفكر التاريخي العلمي والخطاب التاريخي الذي أخرج مخرج العِلم.

وإذا ما قامت عملية قراءة التّراث الإسلامي، على مجموعة من الفرضيات الخاطئة الّتي تقدّم على أنها بديهيات، فإن نتيجة هذه القراءة ستكون مغالطة تاريخية.

ومثال ذلك أنّ مشكلة كتاب كرون «التجارة المكية» في رأي سحاب هو «أنه يضمن بمقالته المتطرفة ألا يُتخذ مرجعا جدّيا في الدراسات الحديثة على رغم أنه كتاب صادر عن مؤسسة عريقة هي جامعة برينستون... ولذا يتحتّم التنبيه إلى الكتاب للتحذير من أخطائه الفادحة»[1].

IV. بعض سلبيات هذه المقاربة

رغم ما لأعمال هذين الباحثين من مزايا تحثّنا على إعادة النظر في التاريخ الإسلامي «المقدّس»، وتزحزح بعض رموزنا ومفاهيمنا من مركزيتها، فإنّ لها بعض العيوب الّتي تشترك فيها مع بعض النصوص الاستشراقية الأخرى إلى جانب خصوصيتها المتمثلة في الموقف من المصادر، والمنهج التجريبي الّذي يبني النظرية التاريخية حول ثلاثة معطيات، أوّلها المصادر غير الإسلامية، ثانيها المخطوطات العربيّة وثالثها الشهادات التي نستقيها من الآثار الأركيولوجيّة (قطعة نقود، شاهد قبر...).

أمّا العيوب الّتي لمسنا فيها حضورا لبعض التّصورات الّتي يمكن نسبتها إلى الموروث النظري الاستشراقي، فسنحاول أن نحصر أهمّها في نقاط خمسة: هي الإسقاطات والخلط التاريخي والذرائعيّة و«الإلغائيّة» الآليّة وأخيرا الانتقائيّة.

---

(١) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢١.

IV ـ ١ الإسقاطات:

يتّصف الفكر الأنجلوسكسوني بميله إلى المادية التجريبية، وبنزعة وضعانية ترى في الدليل المادي المعطى الوحيد الّذي يمكن من خلاله تصوّر الحقيقة التاريخية، ولذلك قامت مقالة الباحثين على المخطوطات والآثار ولم تفترض إمكانية وجود فراغات أركيولوجية وحلقات غائبة لا تسمح لنا بالاكتفاء بالمادة «التاريخيّة» المتوفرة حاليا. ولعلّ هذه النزعة المادية في كتابتهما لتاريخ القرن الأوّل للهجرة جعلتهما يقعان أحيانا في إسقاط تأويلات مادية على حدث قد لا يخضع لها.

أ ـ الإسقاط «الماديّ»:

يسعى الباحثان إلى تفسير الحدث الدّينيّ بالعامل الاقتصادي، فباتريسيا كرون تفترض أن السبب المباشر لدعوة «محمد»، هو وجود «أزمة» اقتصادية في الجزيرة العربية، اقتضت اختيارا عسكريا تمثّل في الغزوات الّتي مكّنت العرب من استعادة ثرائهم المفقود المرتكز على الغنائم وذلك بعد تدهور التجارة العربيّة منذ القرن الثالث[1].

وتضيف الباحثة أن «مؤسسة» الجزية جاءت لتدعّم الحاجة الاقتصادية الّتي كانت السبب الأساسي في نشأة الإسلام. لكنّ الباحثة تغفل عن الإشارة إلى تاريخ تأسيس نظام الجزية، وهو السنة التاسعة للهجرة، فلو كان لنظام الجزية أولويّة لدى المسلمين لكان تمّ فرضه منذ السنوات الأولى، ولَبَرز ذلك منذ بداية الدعوة.

والباحثان لا ينفصلان في الواقع عن الفلسفة الأنجليزية الّتي قامت على التجريبيّة. ولكن المنهج التجريبي أثبت أنه لا يمكن أن يكون الطريق الوحيدة لفهم الحقائق. وقد وجدنا في دائرة المعارف الكونية ملاحظة في

---

(1) Crone, Meccan Trade, p243.

مقال «سوسيولوجيا» حول المناهج، تخبرنا بأنّه علينا أن نحذر من سلطة المنهج الواحد «فبعض التجريبيين يعتقدون أنهم عندما يتعاملون مع الأحداث يتخطون خطر الانزلاقات الإيديولوجية، لكن تعويلهم هذا على الأحداث المادية هو وهم. فهم عندما يحاولون «إنطاق الحدث التاريخي» يوفرون النواة العلمية الّتي تحتاج إليها الإيديولوجيات[1].

وإصرار الباحثين على الحقيقة الأركيولوجية هو في أبحاثهما انتصار لنوع من التجريبية المتطرّفة.

ب ـ الإسقاط الكتابي:

إنّ تطبيق المناهج الفيلولوجية في نقد النصوص المقدّسة اليهودية والمسيحية على النصوص الإسلامية، أمر يستدعي رغم وجاهته شيئا من الحذر بسبب اختلاف الظروف الّتي حفّت بوضع هذه النصوص. والقول بتأخّر هذه النصوص المقدّسة عن تاريخ الوحي «الحيّ»، هو تصوّر اقترن بتاريخ هذه النصوص الكتابية.

ولعلّ ثقافة الباحثين الكتابية وراء ميلهم إلى مقارنة جمع النص القرآني، بعملية جمع التوراة. ويظهر موقفهما هذا أساسا في عملهما المشترك «هاجريزم» وفي عمل مايكل كوك «محمد»، ولكنه في الواقع موقف مركزي يحرّك كل أعمالهما، ويلازم مقارباتهما لشتّى مجالات البحث في القرون الأولى للإسلام. فكرون تقارن مثلا مؤسسة الخلافة الأموية بالمؤسسة البابويّة[2] فالبابا يرأس جالية أو مجموعة دينية لذلك تفقد

(1) E.U. France S.A. 1990, Sociologie, les Méthodes, p214, Vol 21. F. Bourricaud, R. Boudon, D. Derivry "Certains empiristes croient qu'en restant au nivau des faits, ils sont à l'abri de tout dérapage idéologique, cette protection est illusoire, c'est même en laissant parler les faits, qu'on fournit le noyau scientifique dont les idéologies ont besoin".

(2) Crone & Hinds, G.C., p40.

الطقوس خارج سلطته فعاليتها ومشروعيتها. وتستند الباحثة بمعيّة مارتين هيندس في بيان ذلك على أشعار جرير وعباراته الّتي كان يرفع بها الخلافة الأموية إلى منزلة نبوّة لا تعوزها سوى صفة الوحي، فالخليفة «مَنَارٌ للهُدَى»[١]. كما يستند الباحثان إلى ولاء المسلمين للخليفة وقولهم «من مات دون إمام فقد مات ميتةً جاهلية»[٢].

IV ـ ٢. الخلط التاريخي:

الخلط التاريخي[٣]، هو أن نخلط بين أحداث تاريخية مختلفة في ظروف متباينة، أو أن نقوم بمقارنات بين فترات مختلفة. ومن بعض أمثلة هذا الخلط أن نفكّر بذهنيات حديثة في أحداث قديمة. ومن ذلك نفي إمكانية وجود طريق تجارية مكّية برّية، بسبب «كلفة النقل» الباهظة مقارنة بكلفة الطريق البحرية في تلك الفترة[٤]. فهل يجوز لنا أن نتحدث عن «كلفة نقل» في القرن السابع للميلاد؟ وهل يُعقل أن يُفكّر التاجر العربيّ الّذي اعتاد على الترحال واعتمده أسلوب عيش، في اعتبارات تجارية حديثة من قبيل كلفة النقل والسفر إلخ...

وإلى جانب هذا المثال، نجد مقارنة غريبة بين مكة القرن السابع للميلاد ومكة القرن التاسع عشر. فالباحثة تريد إثبات محلية تجارة القوافل المكية ونفي ما اعتاد المؤرخون إثباته من أن التجارة المكية تجاوزت التوزيعيّة وكانت تصديرية دولية. وتبدو الباحثة متأكدة من أن دراسة موسل Musil[٥]،

---

(1) Crone & Hinds, G.C., p34-36.

(2) Crone & Hinds, G.C., p101.

(3) Anachronisme.

(4) Crone, M., p 158.

(5) Crone, M.T, p158 / Musil A., The Manners and the Customs of the Rwala Bedouins, New York.

للمشهد الاقتصاديّ العربيّ في القرن التاسع عشر، من شأنها أن تخبرنا عن المشهد الاقتصاديّ العربيّ للقرن السابع.

وتواصل الباحثة مقارنتها بين الماضي والحاضر وخلطها بينهما فتعود إلى وصف حديث للجزيرة العربيّة استقته من أسفار بعض المستشرقين وحتى من تقارير ومنشورات وزارة الخارجية[1]، لتبيّن أن مكة منطقة قفراء لا تسمح بقيام أي إنتاج زراعي خصب. وهي ملاحظة تكرس من خلالها رفضها لما جاء في المصادر العربيّة من حديث عن مرور القوافل من مكة وتوقفها بها. ووصفها لمكة في القرن التاسع عشر، يسمح لها بأن تطرح علينا هذا السؤال: «كيف يمكن لمدينة لا نبات فيها أن توفّر المأكل والمشرب لألف جمل أو أكثر؟»[2].

أما في كتاب «خليفة الله» فينتقل المؤلّفان من الحديث عن لقب «خليفة الله» إلى تسمية الطهطاوي للخديوي «خليفة الله في أرضه» في القرن ١٩ في كتاب «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»[3].

ومن الطهطاوي «يقفز» الباحثان إلى حدث سياسي قريب من تاريخ وضع الكتاب، وكأن الهاجس السّياسيّ الإسلامي لا يغيب عن فكرهما رغم أن موضوعهما يتعلق بالحضارة القديمة. والحدث هو الإعلان عن تخطيط النميري رئيس السودان لتلقيب نفسه «خليفة الله في الأرض» في ماي ١٩٨٤[4]. ويحيل الباحثان على مقال صحفي وهي إحالة نستغرب حضورها في عمل يتناول مفهوم النفوذ السّياسيّ في الإسلام خلال القرون الأولى للهجرة.

---

(1) Crone, M.T., p159.: Foreign office, Arabia, pp9, 11, 89 (انظر الشاهد رقم ٥٧).

(2) Crone, M.T., p158-160.

(3) Hinds & Crone, G.C., p18.

(4) Hinds & Crone, G.C., p19: The Observer, Sunday 20 May 1984, p6, R. Hall.

IV ـ ٣. الإلغائيّة الآليّة والإغراق في التشكيك:

سبق لنا وأن تحدثنا عن مراجعة الباحثين لكامل تاريخ القرن الأوّل، بمفاهيمه: الرموز وأحداثه الكبرى. وهي مراجعة حاولت إعادة بناء تامّة لتاريخ ذلك القرن، وتولت في ذلك استعمال جهاز اصطلاحي جديد مثل لفظة إسلام «مبكّر» أو القرآن العفوي ـ المبكّر Geniune Qurân وغيرها.

فكأنّ الباحثين أرادا، زحزحة القرن الأوّل للهجرة كما تصوَّره المسلمون والمستشرقون الكلاسيكيون من مركزيّته بكل ما يحفّه من قداسة، وبناء تصور جديد للحدث الدّينيّ الإسلامي.

أ ـ إلغائية مكانية:

وقد حاول الباحثين تطبيق هذه النزعة الإلغائية أو «النفيية» Négationnisme على مكان «سيناريو» الوحي بزحزحة المركزية المكية ـ القرشية من مكانها واستبدالها، بمكان آخر لم يقع التصريح به ولكن لمّح الباحثان في أكثر من مناسبة أنه قد يكون القدس. ولذلك فإنّ أعمالهما في النهاية استبدلت حرما مركزيا بحرم آخر ليس أقل مركزية، بالنسبة إلى المرجعية الكتابية عموما.

ويعلق سرجنت وهو الأستاذ المتميّز بكامبريدج والمختص بتاريخ جنوب الجزيرة العربية، على مقالة الدكتورة كرون في تاريخ الإسلام الأوّل، قائلا، أن جل حجج كرون قائمة على نفي البديهيات وتقديم حجج قائمة على السلب وأن مفاهيمها خاطئة ومثيرة للجدل[١].

وتتهاوى جميع التفسيرات القديمة المتعلقة بتجارة مكة بفضل منهج كرون الإلغائي فكأنها أمسكت بخيط من نسيج قرب أن يكتمل واشتغل عليه قبلها

(1) Crone, Serjeant and Meccan Trade, Méthodes et Débats, Arabica, vol 39, fas. 2, 1992, p236 : Serjeant, Review Article of Meccan Trade, in J.A.O.S., 110, 1990, n°3, p472.

مؤرخون عديدون، وتولّت سحبه شيئا فشيئا فإذا بالنّسيجة «تنساب» خيوطا بين يديها، ويذهب كل ما حيك سُدًى. فليس من تجارة في مكة وليس من حرم يحجّ إليه العرب فيها، بل إن مكة ليست في الحجاز، فقد كانت قبل الإسلام قريبة من خليج العقبة.

ويبقى القارئ دون جواب مقنع بل تزيد حيرته فبعد التشكيك في المصادر العربيّة ليس هناك من مادة تاريخية تُعتمد لبناء تصوّر واضح حول الاقتصاد المكي في القرن الأوّل[١]. وبهذا يتسنى لها نفي تجارة القوافل قبل الفتوحات، ونفي تكفّل المكيين بإطعام الحجيج قبل ظهور الإسلام[٢] ونفي موقع مكة الحالي كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، فالمركز القرشي التجاري المزدهر كان في رأيها يقع شمال الحجاز على الأرجح، وبشكل أدق قرب أذرعات وغزة وذلك لمعرفة العرب الدقيقة بهذه الأمكنة وبالطرق المؤدية لها، وهي معرفة لا يمكن أن تتوفر لو كان القرشيون على مسافة سفر طويلة من هذه المناطق، كما أن القرشيين مارسوا التجارة قبل الاستقرار بمكة[٣]. وبهذا تحققت مراجعة الجغرافيا المقدسة مراجعة جذرية.

ب ـ إلغائية زمانية:

كما طبّق الباحثان نزعتهما الإلغائية على زمان الأحداث الّتي نسبت إلى القرن الأوّل للهجرة. فإذا بالقطيعة اليهودية ـ الإسلاميّة لا تحدث في السنة الثانية للهجرة بل بعد خمسة عشر سنة من ذلك التاريخ، وإذا بالجمع العثماني للقرآن[٤] خرافة أمويّة متأخّرة. وإذا بالنصّ المقدس عمل بشري تدخل فيه تارة الحجّاج بن يوسف وطورا معاوية وطورا آخر عبد الملك.

---

(١) سحاب، إيلاف قريش، ص٤٣٠.

(2) Crone, M.T., p160.162.

(3) Crone, M.T., p168.170.

(4) Uthmanic Recension.

وإذا بالنص الّذي نسب إلى القرن الأوّل نص يعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ممّا يجعله مرآة للفكر الدّينيّ للقرن الثامن للميلاد والثاني للهجرة.

فكأنّ القرن الأوّل خرافة عديمة الجدوى وكأنّ تاريخ النشأة الإسلاميّة ابتدأ في القرن الثاني. وإذا بالفراغ التاريخي يصبح قرنا كاملا سُرِق من تاريخنا أو حذفه الباحثان لأن كل رموز النشأة تعود في الواقع حسب تصورهما للقرن الثاني للهجرة.

وبالإضافة إلى إلغاء الزمان والمكان في القرن الأوّل سعى الباحثان إلى إلغاء النص القرآني وامتد هذا النفي إلى المصادر العربية. ولكنهما لم يلغيا المصادر غير الإسلاميّة ولم يشككا في موثوقيتها بالرغم من أنها مصادر تخضع لنفس رهانات العصر وتنبع من نفس الأفق الفكري. وما يمكن أن نؤاخذه على نص عربي أو كتابة على جدار، يمكن أن نؤاخذه على النصوص أو الكتابات أو الآثار غير العربية، فهي في وضعية صراع مع الحضارة الإسلامية، ممّا يضعف من موضوعيتها.

ونحن نرى أن هذه المادة الخارجية ضئيلة، وإن غاب عنّا ما يكفي لتصور تاريخ القرن الأوّل للهجرة بشكل واضح، فلا يعني ذلك أن الحدث غاب تماما فقد بيّنت اكتشافات لاحقة مادة جديدة من شأنها أن تعيد تصورنا لتاريخ القرن الأول. ولذلك فإننا نعبّر عن شيء من الاحتراز عند اطلاعنا على نتائج الباحثين ومصادرهما لأنها مبنية على شهادات ضئيلة، وعلى فراغات تاريخية، لا تسمح لنا بأن نحملها ما لا طاقة لها به.

ولذلك فإن كتابة باحثينا عن القرن الأوّل تبقى كتابة بعديّة لتاريخ مفقود، وهما يقرّان بذلك ويعترفان بأن نتائج أبحاثهما قد تُلغى بمجرّد اكتشاف مخطوط أو أثر جديدين. وهذا يعني أن التأريخ للقرن الأوّل للهجرة يبقى رهانا مطروحا لأن ما نمتلكه من مادة تاريخية لا يكفي لبلورة صورة واضحة وموضوعية عن الفترة.

ولا يسعنا إلاّ أن نقدّم هذه النتيجة، وإن كانت نتيجة «سلبية» كإحدى ثمرات هذا البحث خاصّة وأن تدقيقنا واشتغالنا على المادة التاريخية غير الإسلاميّة الّتي اعتمدها الباحثان في التأسيس لمقالتهما في ما يسميانه «الإسلام المبكّر»، جعلنا نكتشف أنّها مادة ضئيلة وغير كافية لجعلهما يصلان إلى نتائج نهائية كما يبدو من خلال بعض إقراراتهما.

IV ـ ٤. الانتقائيّة والغيابات:

يعمد الباحثان أحيانا إلى تغييب حدث أو نص اعتمده «السابقون» من مسلمين أو حتّى بعض رواد الاستشراق الكلاسيكي، فإذا بمكة تصبح صحراء قاحلة لا ماء ولا شراب فيها يمكن أن يجعلها تستقبل القوافل التجارية فتسدّ حاجتها من طعام وشراب، وتسكت كرون[١] في هذا الموضع عمّا ذكره ابن هشام وغيره حول آبار مكة[٢]. والسكوت عن وجود موارد مائية بمكة أو قريبا منها. يخوّل للباحثة بأن تشغّل خيالها أو أخيلتها فتذهب إلى القول إن الطّائف، مكان خصب يتوفر فيه ما لا يتوفر في مكة ممّا يجعلها ترجّح أن الطّائف قد تكون المحطة التجارية الّتي كانت القوافل تقف فيها لا مكة.

ثمّ في مثال آخر تعتبر الباحثة أن مجنّة وذو المجاز هي الأسواق الّتي كانت ترتادها تلك القوافل لا مكة. وتوحي بذلك الباحثة أن مكة هي حرم الكعبة فقط فتسكت عن الحديث عن المجال الجغرافي الممتد لمكّة الّذي تعتبر مجنّة وذو المجاز من أسواقه. فإذا بنا أمام تركيب جديد للفضاء المكاني المكّي وهو ما من شأنه أن يوقع القارئ غير المتمكّن في أخطاء وأن يوهمه فعلا بأنّ مكة لم يكن لها أيّ نشاط تجاري لأنه لا يعرف أن

---

(1) Crone, M. Trade, p159-160.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، طبعة الأبياري، السّقا، ج٢، القاهرة، ص١٤٧.

طقس الحج حول الحرم لا يسمح بالقيام بهذا النشاط بجواره بل في قطر واسع نسبيا.

وهذا ما يمكن أن نعتبره انتقائية فالباحثان يركزان أحيانا على مصادر دون أخرى أو على حدث دون آخر فيضخمون حجمها بحيث تكتسي أهمية قد تكون وهمية، أو تكون مجرّد نتيجة لتخمين ذاتي وانطباع شخصي.

IV ـ ٥. انطباعية الرؤى التاريخية:

هذا القسم يفضي بنا إلى القول إن الباحثين يستندان إلى مصادرات واستنتاجات قد تفضي إلى قلب الأحداث رأسا على عقب. فالباحثان يكتبان تاريخ القرن الأوّل بِحريّة نظرية شديدة وبحريّة لغوية شديدة أيضا فلا تخلو لغتهما من انطباعيّة، ولهجة ساخرة، ولا يخلو خطابهما العلمي من تهكّم واستفزاز[١].

هذا إلى جانب انتفاء الأحداث والمصادر والعودة في غالب الأحيان إلى مراجع أنقليزية وبدرجة أقل إلى مراجع ألمانية وبدرجة قليلة إلى مراجع فرنسية، أما المراجع العربيّة فتكاد تكون غائبة تماما باستثناء حالة يتيمة نجدها في كتاب «هاجريزم» حيث جرت الإحالة على تاريخ الدولة الأغلبية لمحمد الطالبي.

وتنتقي كرون من المراجع ما يناسب رؤاها فتستدل مثلا بنتائج فلهاوزن في نفيها لدور الحرم المكي خلال طقس الحج وهو الّذي ذهب إلى أن الطقوس تبدأ وتنتهي في عرفة ومنى، أي خارج المحيط المباشر للكعبة. ولكن الباحثة تغفل عن طقس هام يتمثل في الطواف بالبيت والتلبية، بل تعتبرها زيارات أُضيفت إلى شعائر الحج بعد الإسلام[٢].

---

(1) Serjeant R.B., Reviews of Books, J.R.A.S., 1978, p76-78.

(2) Crone, M.T., p174.185.

وقد خصص فيكتور سحاب، في كتابه «إيلاف قريش»، ملحقا نقد فيه مقالة الباحثة في الاقتصاد المكي «المبكّر». وأشار إلى انتقائها لملاحظة فلهاوزن دون غيرها. إذ يقول «ليس من داع إلى رفضها ولا حتّى مناقشتها طالما أنها تؤيد مقالتها»[1].

---

(١) سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، ص٤٢٦.

الخاتمة

يرى أركون في عمله تاريخية الفكر العربيّ[1] أننا في حاجة إلى الاطلاع على الأعمال الاستشراقية، لفتح مساحة للتفكير الحرّ في المسألة الدينية وحتّى يقع استبدال مناخ «اللاّثقة» السائد بحوار علمي إيجابي.

ورغم ما يدعونا للاحتراز من بعض الأعمال أو من بعض النتائج الّتي حوتها هذه الأعمال، فإنه لا مجال لغلق باب التواصل الفكري بين مختلف التيارات المشتغلة حول تاريخ الإسلام. ورغم بعض الإلغاءات والانتقائية الّتي لمسناها في أعمال كل من كوك وكرون فإن شروعهما في ممارسة فكر جريء على العصر التأسيسي ومحاولتهما إعادة كتابة تاريخ المقدس، يكتسي شجاعة كثيرا ما نفتقر إليها.

ولعلّ هذين الباحثين، رغم إغراقهما أحيانا في «البراغماتية»، وتعلّقهما الشديد بالحقيقة الأركيولوجية، يقدمان لنا درسا في الجرأة وطرافة المقاربة التاريخية للقرن الأوّل نحن في أمسّ الحاجة إليه.

وإن كانت لنا مؤاخذات حول موقفهما من المصادر العربية، وحول بعض النتائج التاريخية الّتي توصلا إليها. فلا يمكننا أن ننكر أنّ «تطرف» هذا الموقف وراديكاليته، قد يكون ردّ فعل طبيعي على جمود المقاربات

(١) أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربيّ الإسلامي، دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥، الفصل السابع: الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي، ص٢٤٥ـ٢٧٣.

والتأويلات التّابعة من داخل المجتمعات الإسلامية حول العصر الذهبي أو زمن النبوّة والوحي وإجابة على تمجيد المؤرخين المسلمين وثقتهم اللاّمتناهية في المصادر العربية. فالفكر الإسلامي يرتكز على مسلمات معرفية يعتبرها أركون مسلمات قروسطية لم تتجاوز عقلية تراثية افتخارية.

فالمصادر العربيّة الّتي تؤرخ للقرن الأوّل للهجرة هي نصوص تاريخية محايثة لرهانات عصرها، لذلك يجب أن نعيد قراءتنا لهذه النصوص، وأن نفككها في ضوء المناهج الحديثة، لأنّه من غير الممكن أن نقيم روابط حيّة مع تاريخ القرن الأوّل إذا لم نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، بمعنى أننا يجب أن نضطلع بمهمة القيام «بنقد» autocritique لمصادرنا ولتاريخنا التأسيسي. فأوّل المصادر الإسلاميّة المدونة تعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة أي إنها كتابات متأخرة وهي مؤلفات خضعت لعملية غربلة من قبل «المؤسسة» السنّية. ممّا يجعلنا نعيش في المستوى الحالي الّذي وصلت إليه الأبحاث والحفريات (أو توقفت عنده!)، نوعا من الفراغ المعرفي بسبب هذا الغياب لمصادر إسلامية مدوّنة تعود إلى القرن الأوّل للهجرة. وهو غياب يرى فيه أركون بترا تاريخيا أو نوعا من الرقابة الّتي مارسها التّراث الإسلامي على نفسه.

وبما أن الأماكن الّتي عرفت الأحداث التأسيسية لازالت تلعب دورها كاملا بما هي بقاع مقدسة ورموز حيّة للإسلام، فإنه يبدو من الصعب أن نتوقع إمكانية وقوع عمليات حفرية في هذه الأماكن، على الأمد القريب. وهو ما يجعلنا نضطرّ إلى الإقرار بأن هذا الفراغ الّذي يمس المصادر الإسلاميّة وغير الإسلاميّة على حدّ السواء إلى جانب المخطوطات والمادة الأركيولوجية، لا يسمح لنا بالقيام بعملية إعادة بناء لتاريخ القرن الأوّل للهجرة بشكل يحقق كل شروط الموضوعية التاريخية وبعد أن توقعنا أن يكون لنا في المصادر غير الإسلاميّة ـ وكافة المادة التاريخية الّتي اعتمدها

كل من كوك وكرون ـ ما يمكن أن يرضي حبّ إطلاعنا و«لهفتنا» المعرفية، فإننا مضطرون للاعتراف بعد طول عناء ذهني ونفسي، أن التأريخ للقرن الأوّل يبدو حاليا أمرا في غاية الصعوبة بل يقرب إلى الاستحالة.

وأعمال باحثينا رغم المجهود النظري والتاريخي الّتي أبرزته، تبقى محاولة «غير موفقة» في رأينا لأنها لا تحقق كل شروط الموضوعية التاريخية. وذلك بعد أن تبيّن لنا ضعف المادة التاريخية في المصادر غير الإسلاميّة الّتي اعتمداها، إلى جانب عدم اتفاقنا معهم في تأريخ هذه الوثائق الّتي لا تعود كلّها إلى القرن السابع[١].

وهو ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا كانت هذه المقاربة الجديدة، قد ساهمت فعلا في تقديم إضافات تجعلنا نفهم تاريخ القرن الأوّل للهجرة بشكل جديد. وإن كان اطلاعنا على هذه النصوص ضروريا لفهم نظرة الآخر لنا وللأخذ بالتحديات الّتي يطرحها موضوع تجديد دراستنا للتاريخ الإسلامي، فإن الباحثين لم يقدما بالنسبة إلينا بديلا منهجيا ونظريا مقنعا. ويبقى سؤالنا المطروح في بداية هذا البحث بحاجة إلى محاولات أخرى للإجابة عنه. ولذلك نعيد طرحه: كيف نتعامل مع تاريخ القرن الأوّل أو تاريخ ما قبل التدوين العربي، لبناء نظرة موضوعية عن نشأة الإسلام؟

إنّ الذرائعيّة الّتي وسمت مقالة الباحثين في التاريخ التأسيسي للإسلام، جعلتهما يطرحان أحيانا إشكاليات تفتقد إلى الوجاهة والأهمية. فتبدو تساؤلاتهما عن الماضي بعيدة كل البعد عن مصير الحضارة الإسلامية. وبالرغم من هذا التصور المفارق لقدر المسلمين الجماعي. فإن تصوّرهما يبدو مسكونا بالرؤى والمخاوف الجماعية الغربيّة حول حاضر الإسلام، فترى الباحثين يقومان أحيانا بمقارنات غريبة بين نبوّة محمد وادعاءات نبيّ

---

(١) انظر تعليقنا على عمل قودول Gaudeul، رسائل ليو III و«عمرII» (عمر بن عبد العزيز)، في الفصل الخامس من هذا البحث.

«ماوري»، ينسب نفسه إلى الجذور السامية الإبراهيمية[١]. وتراهما يتحدثان عن الأحداث السياسية المعاصرة، لمقارنتها بما حدث في القرن السابع ومن تلك الأحداث يتطرق الباحثان إلى إيحاءات في شأن الثورة الإيرانية وعنف هذه الثورة، وإحالات على ما حدث في السودان في بداية الثمانينات وذلك في كتاب خليفة الله[٢]. وتسعى كرون في هذا العمل بمعيّة مارتين هيندس إلى إثبات تمازج الدّين الإسلامي بالمحدد السياسي. ويستقيان من الأحداث السياسية للقرن العشرين أمثلة تدعم في رأيهما بنية العلاقة بين الدّين والدولة الّتي تصوراها في القرن السابع للميلاد.

ولا تخلو هذه الملاحظات من إسقاطات واضحة، وإهمال لاختلاف الظروف بين القرنين العشرين والسابع للميلاد. كما لا تخلو هذه النظرة الخارجية للتاريخ الإسلامي المقدّس من اعتداد وصلف عندما تعمد إلى إقصاء كل النصوص العربية[٣].

وقد أدرك الباحثان أن محاولتهما في «هاجريزم» لم تكن مثمرة بالشكل الّذي توقعاه وأنهما لا يمكن أن يستغنيا عن المصادر العربية. فتراجعا عن موقفهما الأوّل لإقحام بعض الروايات والمعلومات الواردة في هذه المصادرفي أعمالهما الموالية.

لكن مقالة الباحثين تفتقر إلى شيء من التواضع، فينسيان في غمرة ثقتهما بمناهجهما التجريبية وقراءتهما المادية للحدث التاريخي؛ أن يخصّصا مساحة لفهم فلسفة الرسالة الإسلاميّة من داخل النصوص العربية، وتفوتهما بذلك مضامين الرسالة الرمزية، ورغم ذكاء هذه الأعمال وطرافة ملاحظاتها، فإنّها تفرغ التاريخ الإسلامي من مضامينه الحضارية وتراثه الثقافيّ وأبعاده الإنسانية.

---

(1) CR., M.T., p247

(2) Hinds M. & Crone P., God's Caliph, p19.

(3) Crone P., & Cook M., Hagarism, preface, pi-ii-iii.

لا يمكننا بعد النظر في أعمال كوك وكرون الحديث فيما يتعلق بهما، عن انتمائهما لتيار «برينستوني» أو مدرسة أنجلوسكسونية تختص برؤى محدّدة. كما لا يحق لنا الحديث عن مدرسة أمريكية نموذجية وثابتة تمثل كل التوجهات العلمية والفكرية للدراسات الإسلامية.

وقد اكتشفنا مع تقدمنا في عملنا هذا أن المدرسة الأنجلوسكسونية هي في الواقع مدارس، وإن كانت هناك أرضية تشترك فيها، فهي أساسا أرضية لغوية وثقافية إلى حدّ ما، بما أن الجامعات الأمريكية تستقطب باحثين من آفاق حضارية متنوعة. ويبدو أن التقسيم العام الّذي يفصل بين ثلاث مدارس «استشراقية» كبرى[١] لم يعد كافيا لإفهامنا واقع الإسلاميات أو الدراسات الإسلاميّة الحالي لتعقده، كما لم يعد من حقنا الحديث عن استشراق بالمعنى «الكلاسيكي» للكلمة، بل عن حضور خطابات تحمل بعض التقسيمات والرؤى الاستشراقية القديمة في الدراسات الإسلاميّة الحديثة.

وقد تمازجت الخبرات والمعارف واستقدمت الجامعات الأمريكية خبرات من المدرسة الألمانية مثل فون قرونباوم «Von Graunebaum»، واستعانت بخبرات عربية لها معرفة بطبيعة التاريخ والمجتمعات الإسلامية، وهي معرفة من شأنها إثراء الحوار والمواقف. وقد تحدث إدوارد سعيد عن تنوع فرق التدريس والبحث بأمريكا وعن الخليط الجنسي والثقافي الّذي يكونها[٢].

إن الجامعات الأمريكية، تحتوي أحيانا في القسم الواحد على باحثين يتميز بعضهم عن بعض بل ويتناقضون أحيانا، ففي برينستون ذاتها قد يعمل فريق على موضوع ما في اتجاه معين، بينما يقدّم فَريقٌ بحثٍ آخر طرحًا يتنافى ونتائج الفريق الأول.

---

(١) مدرسة ألمانية، مدرسة «فرنكوفونيّة» ومدرسة أنجلوسكسونيّة.

(2) Saïd E.W., Orientalism, Edition Penguin, 1995, p291-295.

وقد أدرجنا كلا من مايكل كوك وباتريسيا كرون في المدرسة الأنجلوسكسونية لأن تكوينهما الأكاديمي كان إنجليزيا، أما تجربتهما الأكاديمية فقد كانت أمريكية أساسا. وقد سبق أن أشرنا إلى تتلمذهما على يدي جون وانسبرو وبرنارد لويس. وقد ساعدهما لويس في الانتقال إلى برينستون بولاية «نيوجرزي». ولأنهما مخضرمان فإننا لم نتحدث عن مدرسة أنقليزية صرفة أو أمريكية خالصة. فثقافة الباحثين أنجلوسكسونية بأتم معنى الكلمة لأنهما انتفعا من أهمّ فضاءين أنجلوسكسونيين.

ولكن النموذجين اللذين قام عليهما عملنا يمثلان في الواقع قسما من المدرسة الأنجلوسكسونية. وقد خلصنا شيئا فشيئا خلال تبلور بحثنا واقترابنا من فهم مكونات النظرة الأنجلوسكسونية إلى الإسلام، إلى أنّ نصوص كوك وكرون لا تمثل هذه المدرسة على أحسن وجه، بسبب قيام مقالاتهما في كثير من الأحيان على تصورات ذاتية حول الإسلام الجنينيّ أو «المبكّر». وقد يمثلان نزعة استشراقية جديدة أو نيواستشراقية داخل المدرسة الكبرى.

وقد قدمنا في الفصلين الأوّل والخامس تحليلا دقيقا لمنهجهم، وحاولنا أن نبيّن بعض المآخذ على مقالتهم في مختلف جوانب التاريخ الإسلامي «المبكّر».

ورغم خصوصيّة مقاربة الباحثين، فعلينا ألاّ نقع في التوجّه الدفاعي والانغلاق على أنفسنا بسبب بعض الرؤى الراديكالية، فعلماء الإسلاميات في الغرب بمختلف مدارسهم وانتماءاتهم يقومون بأبحاث لا غنى لنا عنها، ويمتلكون برديات ونصوصا عربية لا نمتلكها. ونحن في حاجة إلى مزيد من التواصل المعرفي مع هؤلاء العلماء لتفادي المفاهيم الخاطئة والآراء المسبقة أو المقاربات التفاضلية بين الحضارات.

ولا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن النقاشات في شأن الديانة الإسلامية،

اتخذت وجهة حادة وعاطفية منذ الخمسينيات في فرنسا بسبب حرب الجزائر. وتأكّد ذلك مع الناصرية، ثمّ تصاعد الجدل مع جملة من القضايا الدينية والسياسية الوسيطة وقد مثلت الثورة الإيرانية لحظة تاريخية هزت فرنسا، وكل العالم الغربي لاسيما الولايات المتحدة الأمريكية، وأثارت ردود فعل أضرمت المخيال الغربي عن الإسلام. ولاشك أن هذا الضمير الغربي الغني بصور وتخيّلات يعكس نوعا من «الهستيريا والبرانويا» الجماعيتين اللّتان نجحتا في الولوج إلى المدارس ووسائل الإعلام[١].

ويبدو أن الواقع الحالي زاد في تعميق الآراء المسبقة عن الإسلام، ولا يمكن لدارس إسلام القرن السابع للميلاد أن يكون بعيدا عن رهانات الحاضر وأسئلة اليومي. وقد لمسنا أن مايكل كوك وخاصة باتريسيا كرون يشيران في أعمالهما إلى الحاضر، ممّا يجعلنا نقرّ بأنهما كانا يكتبان تاريخ القرن السابع، بهواجس القرن العشرين للميلاد، ويجيبان عن أسئلة الماضي، بما يوافق حاجات الحاضر.

وإن كنّا لا نهدف إلى محاكمة الباحثين على نواياهما، ولا نريد أن يتجاوز عملنا حدود السؤال المعرفي، فإننا نجد أنفسنا مضطرين للإشارة إلى ضرورة التذكير بما توصل إليه إدوارد سعيد، في كتابه «الاستشراق» الّذي بدا لنا قريبا من إشكالية الخطابات الأكاديمية حول الإسلام رغم مرور قرابة ربع القرن على صدوره.

لقد كان إدوارد سعيد أوّل من بيّن بشكل مدعم علاقة المعرفة بالسلطة، وحضور الرهان السّياسيّ في بعض أقسام البحوث الشرقية. وقد أشار إلى ظهور بعض الأجهزة المختصة بالبحث في الشرق الأوسط، والمرتبطة ببعض المصالح الاستراتيجية في المنطقة. وبعد نهاية الحرب الباردة بين

---

(١) أركون (محمد)، نافذة على الإسلام، ترجمة صباح الجهيم، ط٢، ١٩٩٧، ص١٧.

الرأسمالية والشيوعية، اعتبر بعضهم الإسلام، القوة الأخرى الّتي تتنافس أو تتعارض مع القيم الأمريكية.

وتحدث سعيد عن قسم تأسس سنة ١٩٤٦ في واشنطن تحت إشراف الحكومة الفدرالية، واختصّ بالاهتمام بالمسألتين الأمنية والسياسية، فلم تكن اهتمامات «معهد الشرق الأوسط»(١) علمية خالصة بقدر ما كان الهاجس الاستراتيجي يسيّر أجوبتها وخطابها المعرفي(٢).

ولذلك يجب علينا أن ننتبه إلى ما يقال أو يكتب عن تاريخ الإسلام، لأن بعض الخطابات الاستشراقية الجديدة تعرف انتعاشة بسبب الراهن ولأنّ الرؤى الراديكالية في حاجة إلى مجهود نظري وموضوعي يكشف ما يمكن أن يعتري هذه الخطابات من مغالطات قد تترسخ في ذهن قارئ لا يحيط بكل جوانب الحضارة الإسلامية.

ويبدو أن دراسة تاريخ القرن الأوّل للهجرة، والبحث عن تاريخ تشكّل الإسلام، لا تسمح لنا اليوم ببناء تصوّر شديد الوضوح بسبب غياب التدوين في تلك الفترة وبسبب غياب أبحاث أركيولوجية هامة في الجزيرة العربية. وهو ما يخوّل للبعض بأن يتصرف بحرية كبيرة فيطلق العنان للتخمينات والتصورات الّتي تبقى اجتهادات ذاتية لا غير، من شأنها أن تتسبب في انتكاس الفكر الموضوعي، لصالح التيارات والنزعات الخاصة الّتي قد تعمّق قيم «اللاّحوار» و«اللاّتسامح».

---

(1) The Middle East Institute.

(2) Saïd E.W., Orientalism, Western conceptions of the Orient, 1995, p291-295.

قائمة المصادر والمراجع

I - المدوّنة

1 - Cook M. and Crone P., Hagarism, The Making of Islamic world Cambridge University Press, 1977.
2 - Cook Michael, Early Muslim Dogma A source - critical study, Cambridge University Press 1981.
3 - Cook Michael, Muhammad, Past Masters Oxford University Press, 1983.
4 - Crone Patricia and Hinds Martin, God's Caliph, Cambridge University Press 1986.
5 - Crone Patricia, Meccan Trade and the Rise of Islam, Basil Blackwell, Oxford 1987.

II - المصادر

١ ـ ابن عبد الحكم (أبو محمّد عبد الله) ت٢٦٨هـ، سيرة عمر بن عبد العزيز، صحّحها أحمد عبيد، عالم الكتب، ط٦، بيروت ١٩٨٤.
٢ ـ ابن أبي داود (أبو بكر عبد الله سليمان بن الأشعث السجستاني) ت٢٧٥هـ، كتاب المصاحف، صحّحه آرثر جفري، المطبعة الرحمانية، مصر ط ١١٩٣٦.
٣ ـ الكندي (محمد بن يوسف)، كتاب الولاة والقضاة، مطبعة الآباء اليسوعيين، أعادت طبعه مكتبة بغداد لقاسم محمّد الرّجب بيروت، ١٩٠٨.
٤ ـ التوحيدي (أبو حيان)، كتاب الإمتاع والمؤانسة، دار بوسلامة، تونس، ١٩٨٦.

٥ ـ ابن عساكر (علي بن هبة الله)، تاريخ مدينة دمشق، تراجم النساء، تحقيق سكينة الشهباني ط١، دمشق ١٩٨٢.

٦ ـ ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، (٣٦٨ ـ ٤٦٣هـ)، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، ١٩٨٣.

٧ ـ النوبختي(أبو محمد الحسن بن موسى)، كتاب فرق الشيعة، تصحيح إبراهيم الزين بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٩٨٤.

٨ ـ ابن المجاور(جمال الدين أبو الفتح)، صفة بلاد اليمن ومكّة وبعض الحجاز المسمى تاريخ المستبصر، تحقيق لوفغرين، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٥١.

٩ ـ أبو داود (أبو سليمان بن الأشعث السجستاني)، ت٢٧٥هـ/ ٨٨٨م، صحيح سنن المصطفى، المطبعة القازية القاهرة (١٣٤٨هـ).

١٠ ـ آبادي (محمد شمس الحق العظيم)، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية، ضبط وتحقيق عبد الرحمان محمد عثمان، المدينة المنورة، نشر محمد عبد المحسن ١٩٦٨.

١١ ـ الذهبي (شمس الدّين محمّد بن أحمد) ت٧٤٨هـ، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، دار الكتب المصرية، ٥ج، مكتبة القدس ١٣٦٧.

١٢ ـ الجاحظ (أبو عثمان عمرو) ت ٢٢٥ هـ/ ٨٦٩ م، ثلاث رسائل، طبعة فان فلوتن، ليدن، مطبعة بريل ١٩٠٣.

١٣ ـ الجاحظ، رسائل الجاحظ، رسالة في النابتة، شرح وتعليق عبد الأمير مهنا، دار الحداثة ط١ ، لبنان، ١٩٨٨.

١٤ ـ الجاحظ، رسائل الجاحظ، جمع ونشر حسن السندوبي، القاهرة.١٩٣٣

١٥ ـ الطبري (محمد بن جرير) ت٣١٠هـ، كتاب الرسل والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩.

١٦ ـ ابن أنس (مالك)، الموطّأ، صحّحه محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د.ت.

١٧ ـ الشهرستاني (أبو الفتح) ت٥٤٨ هـ، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد ٣ج في مجلد، دار الكتب العلمية بيروت د.ت.

١٨ ـ ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، الدار التونسية للنشر ١٩٩٣.
١٩ ـ المقريزي (أحمد بن علي)، كتاب المواعظ والاعتبار، ٤ج القاهرة ١٣٢٦ هـ.
٢٠ ـ المرزوقي (أبو علي الأصفهاني)، كتاب الأزمنة والأمكنة، حيدرآباد، الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣٢ هـ.
٢١ ـ ابن قتيبة (محمد عبد الله بن مسلم الدينوري)، الإمامة والسياسة، تحقيق محمد طه الزيني، القاهرة مكتبة مصطفى الحلبي، دار المعارف ١٩٦٣.
٢٢ ـ اليعقوبي (أحمد)، تاريخ اليعقوبي، ٢ج، بريل ـ ليدن ١٩٦٩.
٢٣ ـ ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد السائب)، ت٢٠٦ هـ، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤.
٢٤ ـ الأزرقي (محمد بن عبد الله)، ت٢٢٢ هـ، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، بيروت ـ دار الأندلس، ١٩٨٣.
٢٥ ـ ابن حبيب (محمد البغدادي)، ت٢٤٥ هـ، كتاب المحبر، تصحيح إيلزة شتيتر، حيدرآباد، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٢.
٢٦ ـ ابن حبيب (محمد البغدادي)، كتاب المنمق في أخبار قريش، صححه وعلق عليه خورشيد أحمد فارق، حيدرآباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٦.
٢٧ ـ البلاذري (أحمد بن يحي)، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة ـ دار المعارف، ١٩٥٩.
٢٨ ـ البلاذري (أحمد بن يحي)، كتاب فتوح البلدان، تقديم إبراهيم بيضون شرحه وعلق على حواشيه عبد الأمير مهنا، بيروت، ـ دار إقرأ، ١٩٩٢.
٢٩ ـ الواقدي (محمد بن عمر) ت٢٠٧هـ، كتاب المغازي، تحقيق ماردسن جونس Mardsen Jones، ط٣ بيروت، ١٩٨٩.
٣٠ ـ الواقدي (محمد بن عمر)، فتوح الشام، القاهرة ـ المطبعة الأزهرية مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٠٢ هـ.
٣١ ـ ابن العبري (غريغوريوس أبو الفرج بن أهرب الطيب الملطي)، تاريخ مختصر الدول، دار الرائد اللبناني، ١٩٨٣.

٣٢ ـ ابن هشام (عبد الملك بن محمّد) ت ٢١٨ هـ، السيرة النبوية، قدم لها وظبطها طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت د.ت.
٣٣ ـ ابن هشام (عبد الملك بن محمّد) ت ٢١٨ هـ، السيرة النبوية، تحقيق السقا، الأبياري، شلبي، بيروت، د.ت.
٣٤ ـ ابن المقفع (عبدالله)، رسالة الصحابة، دار الثقافة، الدار البيضاء، د.ت.
٣٥ ـ الصنعاني (عبد الرزاق بن همام) ت٢١١ هـ، المصنف، ١١ج، مطابع دار القلم، بيروت، ١٩٧٠.
٣٦ ـ وكيع (أبو بكر محمد بن خلف)، أخبار القضاة، ط المراغي، القاهرة، ١٩٥٠.

III ـ المراجع باللّسان العربيّ

١ ـ سحاب (فيكتور)، إيلاف قريش، المركز الثقافيّ العربيّ، ط١، ١٩٩٢.
٢ ـ بيضون (إبراهيم)، الأنصار والرسول: إشكالية الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلاميّة الأولى، معهد الإنماء العربي ١٩٨٩.
٣ ـ الأحمدي (علي بن حسينعلي)، كتاب مكاتيب الرسول، دار المهاجر، بيروت د.ت.
٤ ـ بدوي (عبد الرحمان)، دفاعا عن القرآن ضدّ منتقديه، ترجمة كمال جادالله القاهرة الجليل للكتب والنشر، ١٩٩٧.
٥ ـ العشماوي (محمد سعيد)، الخلافة الإسلاميّة، ط٢، دار سينا للنشر١٩٩٢.
٦ ـ السيّد (رضوان)، الإسلام المعاصر، دار البراق للنشر، ١٩٩٠.
٧ ـ مطبقاني (مازن بن صلاح)، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسة تطبيقيّة على كتابات برنارد لويس، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٥.
٨ ـ العظم (صادق جلال)، ما بعد ذهنيّة التّحريم، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٧.
٩ ـ الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر ط٢، ١٩٩١.
١٠ ـ الشرفي (عبد المجيد)، تحديث الفكر الإسلامي، نشر الفنك ١٩٩٨.

١١ ـ الشرفي (عبد المجيد)، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، إلى نهاية القرن الرابع، تونس ـ الدار التونسية للنشر، الجزائر ـ المؤسسة الوطنية للكتب، ط١ ١٩٨٦.

١٢ ـ الطالبي (محمد)، عيال الله، دار سراس للنشر ١٩٩٢.

١٣ ـ جعيط (هشام)، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة بيروت، ط٣، ١٩٩٥.

١٤ ـ جعيط (هشام)، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة بيروت، ط١، ١٩٩٥.

١٥ ـ أركون (محمد)، رودنسون (مكسيم) ومجموعة من المؤلفين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط١ ١٩٩٤.

١٦ ـ أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، دار الساقي، مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٦.

١٧ ـ أركون (محمد)، نافذة على الإسلام، ترجمة صباح الجهيم، ط٢، دار عطية للنشر، ١٩٩٨.

١٨ ـ صفوت (أحمد زكي)، جمهرة رسائل العرب، المكتبة العلمية، د.ت.

١٩ ـ سعيد (إدوارد)، الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، بيروت ١٩٨١.

٢٠ ـ زبيدة (سامي)، أنتروبولوجيات الإسلام، سوسيولوجيا الإسلام عند إرنست غلنر، دار الساقي، ط١ ١٩٩٧.

٢١ ـ فوزي (فاروق عمر)، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، القرون الإسلامية الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠٠٠.

٢٢ ـ البكاي (لطيفة)، قراءة في رسالة ابن إباض، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

IV ـ المراجع باللّسان الأجنبي

1 - Gaudeul (Jean Marie), Correspondance entre Léo III et Omar II, Présentation et Notes, Collection Studi Arabo - Islamici del Pisai nº6, Pontificio Istituto di Studi Arabi et d'Islamistica, Roma, 1995.

2 - Khoury (Adel Théodore), Les Théologiens Byzantins de l'Islam 9ème-18ème s, Paris, Louvain, 1969.
3 - Khoury (A.T.), Polémiques Byzantines contre l'Islam 9ème/13ème siècle, Leiden, Brill 1972.
4 - Burton John, The Collection of the Qu'ran, Cambridge University Press 1977.
5 - Wansbrough, Quranic Studies, The School of Oriental and African Studies, Oxford University Press, 1977.
6 - Abbott (Aisha Nabiia), Studies in Arabic Literari Papyri, University of Chicago, in Folio, The Middle East Collection.
7 - Saïd (Eduward W.) Orientalism, Western conceptions of the Orient, Edition Penguin, 1995.
8 - Grohmann A., Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie, Institut Orientaliste, Louvain 1962.
9 - Grohmann A., Arabic Papyri from Hirbet el Mird, Louvain 1963.
10 - Daniel Norman, Islam & the west, The making of an images, Edinburgh, 1960.
11 - Jeffrey (Arthur), Materials for the History of the text of the Quran, The Old Codices, Leiden, Brill, 1937.

٧ ـ المعاجم والموسوعات

١ ـ أطلس التاريخ الإسلامي، تصنيف هازارد سميلي، ترجمة وتحقيق إبراهيم زكي خورشيد القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

٢ ـ دائرة المعارف الإسلامية، مكّة/ قريش/ «السامريون».
Encyclopédie de l'Islam, Leyden, 1913-1938.

٣ ـ دائرة المعارف الكونية:
Encyclopaedia Universalis, Paris 1990, Article Sociologie

٤ ـ ابن المنظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

٥ ـ ابن النديم (محمد أبو الفرج محمد)، الفهرست، تحقيق مصطفى الشويمي، تونس ـ الدار التونسية للنشر، الجزائر ـ المؤسسة الوطنية للكتاب١٩٨٥.

٦ ـ الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت)، معجم البلدان، بيروت ـ دار صادر، ١٩٩٥.

٧ ـ عبد الباقي (فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الجيل، بيروت، د.ت.
٨ ـ التهانوي(محمد علي بن علي)، كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، اسطنبول ـ دار قهرمان للنشر، ١٩٨٤.
٩ ـ البكري الأندلسي (أبو عبيد الله بن العزيز) ت٤٨٧هـ، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، بيروت ـ عالم الكتب، ١٩٥١.
١٠ ـ ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين)، وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت ـ دار الثقافة، ١٩٦٨.
١١ ـ ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، عن الكتب الستة وموطأ مالك ومسند ابن حنبل ومسند الدارمي، ج مطبعة بريل ليدن، ١٩٦٩.
١٢ ـ مؤنس (حسين)، الأطلس التاريخي، القاهرة ـ الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧.
١٣ ـ بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط١، بيروت ١٩٦٤.
14 - Lexicon, LANE.
15 - Webster, by G.S.C. Merriam & co., 1971.

VI ـ الأعمال الأكاديمية التونسية

١ـ العلاني (محمد الصّحبي)، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ريجيس بلاشير أنموذجا، جامعة تونسI، ١٩٩٠.
٢ ـ ابن رمضان (رمضان)، خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن، ١٩٩١.
٣ ـ الشريف (كمال)، أخبار الأصنام من خلال الأصنام لابن الكلبي وأخبار مكة للأزرقي، ش.ك.ب.، ١٩٨٩.

VII ـ المقالات

1 - Lammens H., L’Age de Mahomet et la Chronologie de la Sira, Journal Asiatique, 1915, p219.
2 - Sourdel D. Un Pamphlet musulman anonyme d’époque

abbasside contre les chrétiens in Revue des Etudes Islamiques 34, 1966 p 1-33.
3 - Crone p., "The First Century Concept of Hijra", Arabica, Tome XII, Brill, Leiden, 1994 p355-363.
4 - Crone P., Serjeant & Meccan Trade, Méthodes et Débats, Arabica, vol 39, fas2, Juillet 1992, p216-240.
5 - Serjeant, R.B., Book Review of Meccan Trade & The rise of Islam in J.A.O.S. 110, (1990), n°3.
6 - Puin G.R., Observations on Early Quran Manuscripts in Sanaa', p107-111, in The Quran as Text ed. Stefan Wild, Leiden 1996.

٧ ـ رضوان (زينب)، الفكر العربي، حياة النبيّ والمشكلة الاجتماعيّة لأصول الإسلام، ٣٢، أفريل ـ يونيو، ١٩٨٣.
٨ ـ بن عبد الجليل (المنصف)، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ص٣٩ ـ ٨١، ضمن عمل جماعي، في قراءة النص الديني، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩.
٩ ـ القاضي (وداد)، نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة، ضمن عمل جماعي، في قراءة النص الديني، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩.
١٠ ـ مجلة الوطن العربي، حوار مع هشام جعيط، عدد ٣٩٨، ص٦٨ ـ ٦٩، ١٩٨٤.
١١ ـ مجلة حقائق، حوار مع هشام جعيط، عدد ٥٠٧، ١٤ ـ ٠٧ ـ ١٩٩٥.
١٢ ـ مجلة حقائق، حوار مع هشام جعيط، عدد ٥٩٨، ٩ ـ ٠٥ ـ ١٩٩٧.
١٣ ـ مجلة الموقف، حوار مع هشام جعيط، عدد ١٩٠، أكتوبر ١٩٩٧.
١٤ ـ السيد (رضوان)، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، محاضرة ألقيت في مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدارالبيضاء.

ملحق

ارتأينا في نهاية هذا البحث، أن نرفقه بملحق صغير نعرّف فيه ببعض خصوصيات الديانة اليهوديّة من خلال تقديم بعض مذاهبها ورموزها، إضافة إلى التعريف ببعض الأعلام والأماكن التي أشرنا إليها في عملنا.

الصدوقيون

فرقة يهوديّة من خصوم الفرقة الفِرّيسيّة اشتهرت بالمحافظة على حرفيّة الشريعة، أنكر أتباعها قيام الموتى وأنكروا وجود الملائكة والجنّ[1].

ويبدو أنّ جذور الكلمة ارتبطت بالكاهن «صادوق» Sadoc وأتباعه وقد كان كاهن الملك داود. ويجدر بنا هنا الإشارة إلى أنّ هذه النظرية لا تحظى باتفاق كل المختصين.

وكان أتباع هذه الفرقة التي ظهرت في القرن الثاني قبل الميلاد من النخبة الأرستقراطية والكهنة اليهود. وقد سيطروا في القرن الأوّل للميلاد على الإدارة وعلى إقامة الشعائر في «الهيكل» Temple.

ورغم تحالفهم مع السلطة الرومانيّة وعلاقتهم القويّة بالدولة اليهوديّة فإنّ هدم «الهيكل» في ٧٠م كان السبب الرئيسي لسقوط هذه الفرقة.

---

(١) المنجد في اللّغة والأعلام، دار المشرق، بيروت.

فأصبح الدّين فرّيسيا أساسا منذ سقوط الدولة اليهودية واكتسبت لفظة «صدوقي» معنى جديدا هو الخارج عن الملّة[١].

الفِرسِّيُّون

طائفة يهوديّة دافعت عن الشريعة وعن صفاء الإيمان في عهد المكابيينّ، لكنها تعلّقت بالحرف دون الرّوح لام المسيح أتباعها بشدّة على تزمتهم فكانوا في طليعة مقاوميه.

لفظة الفِرّيسي مشتقّة في اعتقاد البعض من الكلمة اليونانيّة «فاريسايوي» Pharisaioi، والأراميّة «باريشايا» perishayya والعبريّة «باروشيم» perushim التي يُرجّح أنّها تعني المنشق أو المنفصل.

ويرى البعض الآخر أنّها قد تكون نقلا عن كلمة «الفرس»، ويذهب البعض الآخر إلى أنّها قد ترجع إلى كلمة باراش Parash بمعنى قَسَّم وشَرَحَ الكتاب.

انفصل الفريسيون عن بقيّة اليهود لأنّهم اتهموهم بالخروج عن الملّة وعدم اتباع ما جاءت به التوراة.

وقد شكلت الفِرّيسيّة حركة تقوى شعبيّة ووفاء للشريعة التوراتيّة على عكس الفرقة الصدوقيّة التي لم تشمل الطبقتين الوسطى والدنيا. كما قاومت الحضور الروماني سياسيا واهتمت عقائديّا بتأويل النص المقدّس وتفسير الشريعة التوراتيّة، لأنّ كلمة الله في رأي الفِرّيسيين صالحة لكل زمان ومكان.

ونتجت عن هذا الموقف نصوص في الـ «هالاخا» وهي مجموعة من القواعد التي ينبغي على اليهودي اتباعها في حياته أي هي الشريعة اليهودية.

---

(١) دائرة المعارف الكونية Encyclopaedia Universalis, Thesaurus

وقد ساهمت الفريسيّة الشفوية في إعداد العقليات لتقبل فكرة اليوم الآخر والبعث إلخ... ورغم شدتهم الأخلاقيّة، فإنّ أصحاب هذه الفرقة امتازوا بانفتاح عقائدي هام مكّنهم من الصمود، ومكّن الديانة اليهودية من الاستمرار دون «هيكل» ودون دولة.

وبعد اختفاء الفِرق اليهودية الثلاثة الأخرى أصبحت الفريسيّة هي اليهوديّة.

المكابيّون

أو الحشمونيون، هي سلالة «مَتَّيا» الكاهن وأبناؤها الخمسة الذين ثاروا على ملك سوريا أنطيوخس ١٦٤ ق.م، وحكموا فلسطين من ١٦٨ إلى ٣٧ ق.م. روى أخبار ثورتهم سفران من أسفار العهد القديم.

المهديّون

سلالة حكمت في زبير باليمن ١١٥٩ ـ ١١٧٤م أسّسها علي بن مهدي إمام اليمن ١١٥٠ ـ ١١٥٩ قضى عليها نوران شاه أخو صلاح الدّين الأيوبي.

البُويهيّون

أسرة فارسيّة حكمت في أصفهان وشيراز وكرمان وبغداد بين ٣٢٠ و٤٧٧ هـ (٩٣٢ ـ ١٠٥٥م) أسّسها أبو شجاع بويه وأولاده الثلاثة عماد الدّولة وركن الدولة ومعزّ الدولة الذي دخل بغداد في ٩٤٥م من سلاطين الدولة البويهيّة عضد الدولة الذي ساهم في إضعاف الدولة العباسية. قضى على البويهيين طغول بك السّلجوقي. وكان أشهر وزرائها شعراء وأدباء ومنهم المهلبي ابن العميد والصاحب بن عبّاد. صار الخلفاء يلقبون كل سلطان من بني بويه أمير الأمراء ولم يكن للخليفة إبان حكمهم كلمة نافذة[1].

(١) الموسوعة العربيّة الميسرة، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت ١٩٨٦.

الهالاخا Halakha[1]

هي الشريعة أو الفقه اليهودي أي قواعد الأخلاق التي يجب على اليهوديّ اتباعها في دنياه.

والكلمة مشتقة من الجذر العبري هـ ـ ل ـ خ أي سَارَ. والهالاخا هو الدليل الرسمي للحياة الدينيّة والدنيوية المُثلى في اليهوديّة. وهي إجباريّة على كل يهودي يتبع قواعد دينه بحرص، ولها قيمة الشريعة المُلْزِمة.

وتقابلها الهاجادا Haggada وهو الاسم الذي أسند للمجال اللاّشرعي في أدب «الكهنة» اليهود.

والهالاخا تنظم حياة اليهودي في كل جوانبها وهي من أهم وأعقد المواد التي تدرّس «لأخبار اليهود». وقد عرفت تطوّرا خلال فترات مختلفة توافق كل فترة منها طبقات من المؤولين وأجيالا من «الفقهاء»:

١) أهمّها طبقة الطّانائيم Tannaïm وتوافق الفترة الممتدة من أوّل القرن الأوّل إلى حدود ٢٢٠م، وقد تأثرت تلك الفترة بالجدل القائم بين المدرسة الفقهيّة المتشددة «بات شماي» والمدرسة الفقهيّة المتسامحة «بات هلال». وقد وضعت في نفس الفترة نصوص «الميشنا».

٢) ثم تلتها طبقة الآمورائيم «Amoraim» التي امتدت من ٢٢٠م إلى ٤٧٠م وهي الفترة التي أنهي فيها التلمودان تلمود بيت المقدس وتلمود بابل.

٣) أمّا الفترة الوسيطة فقد وسّع فيها الأحبار الهالاخا عبر مجموعة من الرّدود Responsa ويعتبر ابن ميمون أحد أعلام تلك الفترة وقد كان طبيب صلاح الدّين الأيوبي وله «دلالة الحائرين».

وقد تواصل تقديم الردود وتحديد القواعد إلى الفترة المعاصرة.

---

(1) E.U., Thesaurus, F-P, p 1323, Paris 1985.

والهالاخا هي من مميزات اليهودية بشتّى مكوناتها، فرغم الاختلافات القائمة بين اليهودية المحافظة واليهودية الإصلاحية «Reformée». فإنّ كليهما يعتمد الهالاخا، كل من وجهة نظره الخاصّة.

فالمحافظون يعتبرونها ملزمة بشكل حرفيّ لا يحتمل الجدال، أمّا المصلحون فيعتبرونها قابلة للتحرير ومفتوحة على إمكانيات الاجتهاد.

الهاجادا، Haggadda[(١)]

الهاجادا هي ذلك القسم الذي لا يكتسي صبغة تشريعيّة مُلْزِمة في الدّروس «الفقهيّة» اليهودية والأدب الديني الذي يتضمّن دروسا في الوعظ. وقد كان هذا الأدب في فترة ما الشكل الأدبيّ الوحيد للشعب اليهودي. ومن غايات الهاجادا شرح الشريعة للعامّة اليهوديّة والدّفاع عنها أمام الآخر الوثني والمسيحي.

الميشنة Mishna[(٢)]

كانت اللفظة العبرية «ميشنا» تشير في البداية إلى كلّ «الفقه» اليهودي الشفوي في علاقته بالنصّ المكتوب ميكرا «Mikra»، وقد انتهى الأمر بالمفهوم إلى تطابقه مع نصوص «الهالاخوت» التي وضعها ونشرها الملك يهودا الأوّل في بداية القرن الثالث ميلادي.

وتتكون الميشنة من ستة أقسام تحتوي على تعليمات طقوسيّة وشرعية وقد تشكلت هذه الأقسام على امتداد فترة طويلة.

أمّا النصوص الأولى والمتعلقة بالشعائر وعبادات الهيكل فقد وضعت تعبيرا عن شهادات مباشرة ومعاصرة لتلك الفترة.

---

(1) E.U., Thesaurus, p 1319, Paris 1985.

(2) E.U., Thesaurus, p 1975, Paris 1985.

وقد ساهمت في صياغة الميشنة طبقات «الفقهاء اليهود» التي تسمّى «طانائيم»، ويعتبر ربّي عقيبة الذي تحدّثنا عنه في بحثنا هذا، أحد كبار صائغي هذه النصوص إلى جانب ربّي يهودا الصالح «Juda le Saint»الذي يعدّ المصنّف الذي ختم الميشنة، وعند صياغة الميشنا انطلقت نقاشات سينشأ عنها التلمود في فلسطين وبابل.

المدراش Midrash[1]

تعود هذه اللفظة إلى جذور «دُ ـ رَا ـ ش» بالعبريّة القديمة وتعني بَحَثَ، دَرَسَ؛ وقد اكتست كلمة مدراش في حقبة الهيكل الثاني معنى الدَرس والتعلّم أو التّأويل العميق للتوراة. وفي ذلك تأويل ينطبق على الحقل الشرعي (الهالاخا) كما ينطبق على الحقلين الأخلاقي والتاريخي (الهاجادا).

ومن الناحية الشكلية هناك مدراش تفسيري لأحد كتب التوراة، ومدراش أخلاقي يؤوّل جزءا من التوراة.

وتقسّم فترات تدوين المدراش إلى ثلاث فترات:

١) طبقة المؤولين الأوائل وهي التي نتج عنها تدوين مدراش الآمورائيم، وتعتبر هذه الفترة الفترة الذهبيّة للمدراش ويعتبر سفر ربّا أحسن مثال على ذلك. (ويمتد أجيال الآمورائيم من حوالي ٢٠٠م إلى أواخر القرن الخامس للميلاد).

٢) الطبقة الثانية، تمتدّ بين ٦٤٠م و٩٠٠م وهي فترة تظهر فيها تأثيرات الأدب الأخروي Apocalyptique.

٣) أمّا الفترة الأخيرة فترجع إلى العصر الوسيط وإلى القرنين ١١ و١٢ بالتحديد.

---

(1) E.U., Thesaurus, p 1958, Paris 1985.

الزّهار «Zohar»:

الزّهار هو أهم مصنّفات الأدب القبلاني(*) Kabbalistique، ويتمثل في مجموعة من النصوص التي تنطوي على روايات «مدراشيّة» قصيرة، وتعليقات حول شتّى المواضيع.

وينقسم الزّهار إلى خمسة أجزاء، تهتم الأجزاء الثلاثة الأولى ببيان عظمة الشريعة، ويحوي الجزء الرابع سبعين تأويلا للكلمة الأولى من التوراة، أمّا الجزء الخامس فيحمل عنوان الزّهار الجديد وصياغته متأخّرة. وقد طبع الجزء الخامس في صَفَدْ(١) في القرن السادس عشر.

وينسب أكبر جزء من نصوص الزّهار إلى «التّانا» وهي طبقة المفسرين والثانية بعد «الآمورا»(٢).

وينسب قسم هام من الزّهار إلى ربي شمعون باريوماي الذي تعرضنا إلى الحديث عنه في الفصل الأوّل من بحثنا.

غير أنّ التحليل النقدي الذي قام به شولم ج. «G. Scholem» بيّن وجود أكثر من مصنّف لهذه النصوص وأكثر من جيل من المصنّفين. فقد قام بتحليل أسلوبي استنتج من خلاله أنّ الطبقتين الأولى والثانية هما من وضع موشيه يوم توف «Moïse de Léon» (١٢٧٠ ـ ١٣٠٠).

وقد جاء الزّهار ردّا على التيار العقلاني الذي ينتشر في الأوساط اليهودية.

فكان الزّهار في اسبانيا مثلا تعبيرا عن موقف التيار العرفاني، وارتكزت فلسفته على الإيمان الصوفي بوحدة الخالق اللاّمتناهي والكامن. هذا الخالق

(*) الأدب القبلاني هو الأدب اليهودي الباطني أو الصوفي.

(١) صَفَدْ: هي مدينة فلسطينيّة بالجليل الأعلى شرقيّ عكا، بها آثار قلعة صليبيّة.

(2) E.U., Thesaurus, P-Z, p 3223, Paris 1990.

الذي ينكشف من خلال صفات عشرة (dix sefirot)، وهي صفات تنكشف للحكيم الباطني بالخلق وفي الخلق.

وقد أعيد من خلال كل ذلك تأويل التوراة باعتبارها جملة من الرموز التي تمثل الإله.

ويصف الزّهار الذي ينتمي إلى الأدب «القبلاني» علاقة الإنسان بالإله عبر تأويل الصلاة التي يربطها بالنظام الكوني وبالروح الصوفيّة.

وقد اكتسب الزهار من الأهمية ما جعله يُقارن بالتلمود ثم وقع إقصاؤه أثناء حركة الإصلاح في القرن التاسع عشر في ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية. لكن الزّهار استعاد مكانته في تاريخ الفكر والأدب اليهوديين.

موشية يوم توف Moïse de Léon أو Moïse Ben Shem Tob de Léon

(١٢٤٠ ـ ١٣٠٥)، نقل موشيه كتاب أبو عمران موسى بن ميمون «دلالة الحائرين». كتب رسائل حول فلسفة الأخلاق وحول مصير الروح البشرية كما يعتبر أحد أهم المساهمين في كتابة الزّهار.

سِمعان العمودي الأكبر[١] St-Siimeon Stylites

قدّيس سوري عاش بين ٣٩٠ و٤٥٩م، عُرِف بالحَلَبيّ، ولد في سيسان، عند بلوغ الثلاثين اختار حياة التنسّك السائدة آنذاك في الشرق والقائمة على العيش على رأس عمود.

تنسّك قرب تلّ نيشين في جبل سمعان شمال سوريا، قضى زهاء الأربعين عاما على عمود وقد شيّدت حول هذا العمود كنيسة يحيط بها دير كبير وتعتبر هذه الكنيسة من آيات الفن الهندسي المسيحي.

---

(١) هنري عبودّي، معجم الحضارات السامية، طرابلس، لبنان، ١٩٨٨.

الماشيحانيّة[1] (اليهوديّة) Messianisme Juif

يرتبط مفهوم الماشيحانيّة بانتظار مجيء منقذ، فنتحدث حينئذ عن آمال ماشيحانية أو تأويلات ماشيحانية لذلك النص أو ذلك الحدث.

والماشيح في اليهودية من الآرامية مشيخة Meschikha ومعنى ذلك الشخص تمّ مسحه بزيت مقدس لإعطائه صبغة مقدسة.

وهو في الاعتقاد الديني المنقذ الذي سيختاره الله لتحرير الناس من الخطيئة وتأسيس مملكة الله في الأرض.

وقد ظهر هذا التيار اليهودي في فترة الهيكل الثاني وهي فترة تميزت بالاعتقاد في ظهور أحد المنحدرين من سلالة الملك داود يرسله الله لإنقاذ اليهوديين من اضطهاد الوثنيين. وسيعيد «الماشيح» المنفيين ويعيد «طقس الهيكل» وستسود آنذاك فترة تعمّها الفضيلة والسعادة في إسرائيل وفي كل العالم.

وتنطلق الماشيحانية من مسلمات أحدها تقول بأن مملكة داود ستستمرّ وأنّ هناك أمما أخرى سترضخ لملكه.

ورغم القطيعة الحاصلة بين يهودا وإسرائيل بقي الأمل كبيرا في إعادة توحيد مملكة إسرائيل. وظهر تصور جديد للملك الحامل لصاقات كاريزمائية والقادر على فرض العدل والحقّ.

لكن مفهوم النبيّ المنتظر بما هو محرّر أخروي لم يتبلور قبل فترة الهيكل الثاني، إذ ارتبط بمفهوم الرؤى المتعلقة بنهاية العالم وبنشأة الاعتقاد في اليوم الآخر.

ويدّعي الفكر الماشيحاني أنّ «الماشيح» يمتلك أسرار نهاية الكون وأسرار الزمنين الدنيوي والأخروي. كما تعمّق الماشيحانية في نفس السياق

---

(1) E.U., Thesaurus, F-P, p 1923, Paris 1985.

فكرة التمايز الكوني بين إسرائيل وبقيّة الأمم، بين أهل الفضيلة وأهل الرذيلة.

كما يقوم الفكر الماشيحاني على الإيمان بأنّ العالم الدنيوي سينتهي بكارثة كبيرة يتبعها حدث أخروي، وفي تلك الأثناء يظهر المخلّص الأخروي ابن الإنسان (Daniel VII, 13)، فيعيد بناء بيت المقدس ويوحّد المنفيين، ويجعل نور الحق يشعّ على الأميين les Gentils.

لكن هذه الفكرة تتبلور دون ذكر لاسم «الماشيح». ثمّ يشير كتاب زكرياء[1] إلى وجود شخصيتين مُنْتَظَرَتَيْن: الملك المنتظر والكاهن الأكبر.

وتضخّم كتابات «قمران» صورة الكاهن الأكبر المنتظر والمنحدر من سلالة ليفي Lévi وتقلّص في الآن نفسه من دور الملك المنتظر والمنحدر من سلالة داود. وتجعل هذه الكتابات صورة الكاهن تتطابق مع صورة النبيّ المنتظر.

أمّا بالنسبة إلى اليهودية التلمودية فإنّ «الماشيح» هو الملك الذي سيعيد تأسيس إسرائيل وسيحكمها وهو الذي سيعيد مملكة الله في الأرض، ويحقق تنبُّؤات الرّسل اليهود، ويحارب المعنى النهائيّ للتوراة ويحارب أعداء إسرائيل.

وقد ساهمت ثورة بار كوكبة Bar Kokhba في فكرة «الماشيح» ابن يوسف الذي سيموت في الصراع إلى جانب ظهور تصورات مختلفة لهذا النبي ولزمن ظهوره وهو ما يعكس الصراع بين مصالح الأفراد والفرق وكونيّة فكرة الماشيح.

ويرى البعض أنّ المسيحيّة قد نشأت في خضم هذه الصراعات وأنها لم تكن في بداياتها سوى حركة ماشيحانيّة يهودية وجدت صدى لدى العامة الوثنية في الإمبراطورية الرومانية.

---

(1) Zacharie IV, 14.

ويبدو أنّ المسيحية الأولى قد منحت لقب «الماشياح» أو المسيح للنّبي عيسى. ولكنّها تسمية استعملها أصحابه لوصفه ولم يستعملها هو. وقد رأى فيه بعض اليهود منقذهم السياسي[1].

والنّجاة المسيحيّة هي نجاة روح الفرد وهي نجاة داخلية أمّا النجاة اليهودية فهي نجاة في المجموعة وبها وهي نجاة دنيوية تتحقّق في التاريخ وبشكل محسوس.

وقد تولّدت عن حروب فارس وبيزنطة نصوص ماشيحانية كثيرة نذكر منها كتاب زروبابل Le Livre de Zérubabel.

وظهرت بعد ذلك حركات ماشيحانية عديدة في القرن ١٢ و١٣ و١٧م مع مدرسة صَفَدْ القبلانية.

وفي القرن ١٩م ظهرت حركة إصلاحية للديانة اليهودية (La Haskala)، وبدأت فترة من التعديلات التي جعلت من الماشيحانية حركة لنشر الدعوة التوحيدية اليهودية.

وقد نشأت الصهيونية عن فشل اندماج اليهود في الحضارة الأروبية، وحاولت هذه الحركة إعادة الاعتبار للقومية اليهودية من خلال فكرة الماشيحانية.

ويعتقد بعض اليهود المتدينين اليوم أنّ قيام إسرائيل هو تمهيد للخلاص الأخروي.

الآمورا[2] وجمعها الآموارئيم Amoraïm

والكلمة مشتقة من الجذر الأرامي «أَمَارْ» Amar ومعناه تَحَدَّث، أَوَّلَ، فَسَّرَ. ونعني بأمورائيم مجموعة رجال الدّين اليهود الذين اشتغلوا بالتأويل

---

(1) Jean VI, 15.

(2) E.U., Thesaurus, A-D, p 131, Paris 1990.

بين فترة اكتمال الميشنا أي حوالي ٢٠٠م واكتمال وضع التلمود بين القرنين الرابع والخامس.

وقد تميزت الفترة «الآمورائية» بتوزعها بين مركزين وهما فلسطين وبابل. ويقع تقسيم طبقات الآمورائيم إلى ثمانية أجيال عادة وتُعَدّ الأجيال الثلاثة الأخيرة أجيالا منتمية إلى بابل فحسب.

وتشكّل طبقة الآمورائيم حلقة تصل بين طبقات الطانائيم Tannaim وطبقة الصّابورائيم Saboraim.

القَبَلَةُ أو القبلانيّة[1] La Kabbale ou Cabale

القبلانيّة هي التفسير الصوفي للتوراة لدى اليهود، وهي تقليد تأويلي باطني، وعلم تأويلي يؤمن بإمكانيّة الوصل بين البشر والكائنات المفارقة لعالم البشر. وترتبط القبلانية بظهور التيارات الغنوصيّة أو العرفانيّة انطلاقا من القرن الثاني للميلاد. والعنوصيّة هي نزعة فلسفيّة دينيّة تهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربانيّة.

وتهدف القبلانيّة إلى تقديم تأويلات جديدة للوحي، تمكننا من بلوغ الحقيقة المطلقة. وتمتاز هذه الصوفيّة عن نظيراتها اليونانيّة أو المسيحية أو الإسلاميّة بكونها تعتمد على مفاهيم قارّة لا تتغيّر إذا انتقلنا من مدرسة إلى أخرى.

ويرتكز التأمّل القبلاني على مفهوم الإله الحيّ الذي تتحقّق ماهيته عبر صفاته.

وغاية البحث الصوفي هي إذًا كما أشرنا سابقا ولوج العالم الإلهي عبر التوراة واللغة العبرية باعتبارهما أدوات هذا البحث الأساسية.

---

(1) E.U., Corpus, T 10, p 752-758, Paris 1985.

فالتوراة ليست نصّا مركبا من كلمات وجمل فقط بل هي تحقق الحكمة الإلهيّة التي لا يمكن لأيّة لغة بشريّة أن تفهم معناها الكلّي.

أمّا العبريّة فتعكس روح الكون وحروفها أجزاء من الخلق الإلهي.

وقد تعددت التيارات القبلانية (الباطنية) واختلفت باختلاف الفترات التاريخية:

١) الباطنيّة «التلموديّة»: ق ٢ ـ ٥م

٢) حركة الرجال الصّالحين «هاسيديم» Hassidim في ألمانيا ق ١٢ ـ ١٤م

٣) القبلانيّة الاسبانيّة بفرعيها:

أ ـ «التيوصوفيا» التأملية، ق ١٢ ـ ١٥م

ب ـ القبلانيّة الماشيحانيّة.

٤) مدرسة إسحاق لوريا Luria انطلاقا من ١٥٣٠م

٥) الصوفيّة الشعبية في بولونيا والتي تدعى أيضا «هاسيديم» Hassidim من ١٧٥٠م إلى الفترة المعاصرة.

وقد تركت هذه التيارات المختلفة أدبا شديد الثراء وتختصّ هذه النصوص بغياب الجانب الذاتي، وبغياب الإحالة على أسماء واضعيها.

وتأتي هذه النصوص في شكل تأمّلات يُغَيِّبُ صاحِبُها ويستعير اسم عالم لاهوتي مرموق يستقيه من «السّلف». وهو ما يفسّر صعوبة التوثيق البيوغرافي لهذه النصوص وخاصّة في الفترات الأولى من انتشار القبلانيّة. وقد أحال الباحثان كوك وكرون في هاجريزم خاصّة على نصوص رؤيويّة من هذا القبيل.

التوراة

أو العهد القديم، كتاب الله المنزل على النبيّ موسى، ذكر التوراة في القرآن وأشير إلى أنّ فيها حكم الله، من عمل بها دخل الجنّة. أخبرت التوراة بمجيء النبيّ الأمي.

عرف المسلمون بعض أجزاء التوراة مباشرة من معاصريهم من اليهود وخاصّة ممّن اعتنق الإسلام، كوهب بن منبه وعبد الله بن سلاّم وقد كانا مصدر كثير من الإسرائيليات[١].

ترجمت التوراة عن العبريّة في القرنين الثالث والرابع في المشرق والمغرب. وتتضمن التوراة مجموعة من الوصايا الأخلاقية لضمان العدل الاجتماعي. ورسالة التوراة لا تجيب على حاجة للوصول إلى خاص ذاتي بقدر ما تعبّر عن الوعي باختيار شعب لخدمة البشرية وذلك في تصور تاريخي يَكون فيه الإنسان حليفا لله[٢].

وتعتبر التوراة الشفوية تكملة تشرح التوراة المكتوبة التي تمثّل روح الرسالة اليهوديّة.

التّلمود

للكلمة جذر آرامي ومعناها تَعَلَّمَ. وهي مجموعة الشرائع اليهودية التي نقلت شفويا مقترنة بتفاسير رجال الدين، ويتميّز التلمود عن التوراة التي تشتمل على تشريع مكتوب ويعتد بها جميع اليهود المحافظين.

ينقسم التلمود إلى قسمين:

أ ـ المشنة وهي النصّ.

---

(١) الموسوعة الكونية: ج٢٢، ص٧٥٩، باريس ١٩٩٠.

(٢) إبراهيم مدكور وآخرون، الموسوعة العربيّة الميسّرة، دار نهضة لبنان، بيروت ١٩٩٦.

ب ـ الجمارة وهي التفسير مع تكملة للنصّ.

وفي المشنة ٦٣ مقالة، منها ٣٦ ونصف مشروحة فقط. وفي الشرح استطرادات وتفاصيل كثيرة، وهو يحوي بابان هامان أحدهما في التشريع والآخر في السياسة.

وقد كتب التلمود في بابل وفلسطين في القرنين الخامس والسادس الميلاديين، والتلمود المعتمد هو تلمود بابل.

يقدّم لنا التلمود في أحد نصوصه رؤيا غريبة تنطوي على تناقض يرد في أكثر من مناسبة في المدوّنة التلمودية، وتظهر لنا هذه الرؤيا موسى أعظم رسل اليهود وهو يشارك في حلقة الدّرس التي كان يشرف عليها ربي عقيبة، ويستغرب موسى من رواية هذا الشيخ أحاديث عنه دون أن يذكر النبي انتسابها الفعلي إليه[1].

ومن خلال هذا المثال يبرز لنا طبيعة المدونة التلمودية التي تقدّم لنا تأويلات وقراءات جديدة ومختلفة لتوراة موسى يقترحها علماء الدّين اليهودي.

وهناك قولة في التلمود تخبرنا بأنّ «كلّ ما سيقدّمه المريد الشغوف من تأويلات جديدة، قيل قبل ذلك إلى موسى في جبل سيناء».

السامريون

هم سكّان السامرة أو بسطية وقد أصبحت كرسيّا أسقفيّا في القرن ٤م فتحها العرب في ٦٣٦م.

يخالف السامريون اليهود في بعض المواقف، ومنها أنّهم لا يعترفون بكتب الوحي باستثناء أسفار موسى الخمسة.

---

(١) الموسوعة الكونية، ج٢٢، ص٢١، باريس ١٩٩٠.

ولهم جبل يقدّسونه اسمه جبل «جارزيم» جنوبي نابلس. والسامريون قبائل شمالية تفرقت عبر العراق وفارس وقد جاورت اليهود واتبعت شريعة موسى ورفضت الانتماء إلى آل داود[١].

ويرفض السامريون الاعتراف بالرّسل اليهود كما يتّهمون اليهود بتحريف الكتاب المقدّس، وهي اتهامات كرّرها المسيحيون والمسلمون.

وتعتبر السامريّة خروجا عن الملّة اليهودية (Un Schisme du Judaïsme). للسامريين أدب يسبق الأدب الإسلامي بـ١٠٠ سنة على الأقل، ينطلق قاستر من إظهار الحذر من الرأي الذي يعتبره رأيا مسبقا وهو الموقف القائل بأنّ السامريين قد نقلوا أشياء عن الإسلام.

والسامريون هم أوّل فرقة وقعت تحت سيطرة العرب في نابلس ويرى قاستر أنّ ثقافة السامريين هي ثقافة سكونيّة، لم يطرأ عليها تغيير أو تجديد منذ أمد.

وقد وجد قاستر عبارات سامريّة في مخطوطات تعود حسب تقديره إلى القرن الثالث والرابع ميلادي، منها عبارة يمكن ترجمتها بلا إله إلاّ الله وعبارة أخرى تقترب من عبارة اقرأ باسم ربّك Ki Beshem adonai ekra[٢].

كما نجد ما يقابل مفهوم القبلة في Daniel (IV, 10)، وذلك من خلال تقديس هذه الفرقة لجبل «جاريزم» وقيامهم بطقس الطواف حوله.

ويعتمد السامريون الرّكوع والسّجود على عكس اليهود وهو ما جعل قاستر صاحب مقال السامريين في دائرة المعارف الإسلاميّة يقارن أركان الصلاة السامرية بالصلاة لدى المسلمين.

إذ تدعى إحدى صلواتهم «الإنصيرة» L'Ensira، وتتضمّن ركن السجود

---

(١) المنجد في اللّغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: ص١٢٩ ـ ١٣٤، م. قاستر .M. Gaster ط. ليدن١٩٦٥

وللكلمة جذورها الآرامية ويرتكز مضمونها على فكرة الخشوع في عبارة الله.

ومن أوجه المقارنة الأخرى بين الإسلام والسامرية منزلة موسى التي تضاهي منزلة محمّد في العقيدتين.

وقد كانت لغة السامريين المقدّسة الآراميّة، لكنهم تخلّوْا عنها واعتمدوا اللّغة العربيّة في بداية القرن التاسع للميلاد.

الصّابئة

يتحدّث العرب عن صابئة حرّان وعن المندائيين.

وكان الصابئة يصلون ثلاث صلوات ويعرفون مفهومي الطهارة والوضوء ويمنعون أكل لحوم الخنزير والكلب كما يمنعون أكل الطيور ذوات المخالب وأكل لحم الحمام[١].

ولم يكن الصابئة يختتنون ذكورهم.

أمّا فيما يتعلّق بالطلاق فقد كان يحكم به قاض، وكان تعدّد الزوجات ممنوعا لديهم.

وقد تواجد الصابئة في شمال العراق وشمال حرّان (بسوريا).

أمّا لغتهم الدينية والشعائرية فكانت السريانية. وكان ثابت بن قرّة أحد علمائهم في بغداد[٢] وقد عاش بين ٨٣٦ و٩٠١م وهو رياضي وطبيب وفيلسوف. تولّى مؤلفات يونانية ونقلها في الرياضيات والفلك. له «الذخيرة في علم الطبّ». وقد عاش في ظل الخليفة المعتضد.

يزيد II هو يزيد بن عبد الملك (٧١ ـ ١٠٥ هـ/ ٦٩٠ ـ ٧٢٤م)، وهو

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) ابن النديم، الفهرست.

الخليفة الأموي التاسع (١٠١ هـ/ ٧٢٠م) خلف عمر بن عبد العزيز، قضى أخوه مسلمة على ثورة يزيد بن المهلب عامل خراسان ثم انصرف إلى اللهو وتوفي في إربد ودفن في دمشق. (ع. ش. ص ٥٠ ـ ٥١).

الوليد II هو الوليد بن يزيد (٨٨ ـ ١٢٦ هـ/٧٠٧ ـ ٧٤٤م) وهو الخليفة الأموي الحادي عشر (١٢٥ هـ ـ ٧٤٣م)، خلفه عمه هشام بن عبد الملك.

ربي عقيبة Rabbi Akiva (٥٠ ـ ١٣٥م)[١] عالم لاهوتي ساهم في تطوير Halakhah وهو شخصية مشهورة درس الفقه وساهم وساهم في مساندة بار «كوخبة» Bar Kokhba الذي ثار ضد روما وادعى أنه المسيح المنتظر. اعتبر في تفسيره أن كل ما جاء النص التوراتي له معنى محدد وواضح. ويرى عقيبة أن دراسة التوراة هي غاية وجود Raison d'être كل يهودي. وقد امتاز بإيجابيته وتفاؤله بمشيئة الخالق إذ يقول «كل ما يقدر الله لعباده هو الأفضل لهم»، كما امتاز بعمق تأويلاته وكونيتها.

ربي شمعون بار يوحاي Simeon Bar Yohai م.ي.، ج ١٤ ص ١٥٥٢عاش في القرن الثاني وكان تلميذ ربي عقيبة وعندما سجن أستاذه بسبب تعليم التوراة للعامة واصل أخذه عنه. وينسب إليه كتاب «الظهار» Zohar وهو رمز من رموز الأدب «القبالي» la Kabbale.

بات شماي Bet Shammai ج ١٤، ص ١٢٩٢، مذهب فقهي؛ كان شماي (٣٠ ق.م ـ ٥٠م) مؤسس مدرسة فقهية حملت اسمه وكانت مواقفه متشددة نسبيا. ولكن المدرسة قد اختارت خطا صلبا. وعملت على دعم التاويل الحرفي للنص المقدس «الحلخوت» Halakhot.

يعقوب الرهاوي Jacob d'Edesse (٦٣٣ ـ ٧٠٦م) لاهوتي وفيلسوف

---

(١) الموسوعة اليهودية ـ Encyclopaedia Judaica (م.ي. جII ص ٤٤٨ ـ ٤٩٢).

ومؤرخ سرياني «مونوفيزي». درس في دير قنسرين، تلميذ «ساويرس سابخت» أسقف الرّها. أعاد النظر في ترجمة العهد القديم «البسيطة»، له تاريخ ينتهي بعام ٦٩٢م ومؤلفات طقسية ومواعظ. والرّها كانت قديما عاصمة الآداب السريانية، اشتهرت بمدرستها اللاهوتية التي انتقلت إليها من نصيبين من أساتذتها مارافرام السرياني ورابولا؛ وكانت قلعة صليبية في ق ١٢م[1].

(١) المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت.

الملحق السبراني
cybernétique

خطورة الإلغائية التاريخية (Négationnisme)

محاكمة لويس حول تصريحاته الخاطئة فيما يتعلق بـ «المذبحة الأرمنية».

برنارد لويس أستاذ متميّز في جامعة برينستون، في قسم دراسات الشرق الأدنى، حوكم في ٢١ جوان ١٩٩٥ لأنه نفى وقوع مذبحة أرمنية (GENOCIDE).

وقد أكّد في أحاديثه أنه لا توجد أدلّة جدّية «على أنّ هذه المذبحة وقعت فعلا». ورأت المحكمة الفرنسية أنه أخلّ بواجبه في الموضوعية والحذر عندما عبّر عن رأيه في حدث تاريخي حسّاس دون أن يكون مؤهلا لذلك. وهو ما من شأنه أن يحيي آلام الشعب الأرمني.

إنّ المؤرخ مسؤول نحو الأشخاص المعنيين بإقراراته. فهو عندما يشوّه حدثا تاريخيا ويؤكّد صحة إثباتات خاطئة يقوم بإهمال تاريخي شنيع.

صحيفة لوموند في ٢٣/ ١٩٩٥/٦

De: Michael Cook <mcook@Princeton.EDU>

Tunis le 15 Juin 2002,

Cher Monsieur M. Cook,

Je m'appelle Mhiri Jeblaoui Emna, je prépare une thèse de troisième cycle avec Mr Moncef Ben Abd JELIL qui m'a beaucoup parlé de votre intelligence et de votre esprit critique.

Je m'intéresse à l'étude comparative des religions ainsi qu'aux travaux qui essayent d'analyser objectivement et scientifiquement le phénomène religieux avec les acquis des sciences humaines

J'ai travaillé sur les recherches de Jeffrey ainsi que sur les thèses de Wansbrough et Burton sur la collection du Coran. Ce qui m'a portée à choisir le thème de mon présent travail.

Mon sujet de recherche est l'approche de l'islamologie anglo - saxonne sur L'Islam Premier, en prenant certains de vos travaux ainsi que certains travaux de vos collègues comme exemple ; J'essaye, dans ce travail, d'analyser vos sources et de présenter vos thèses sur l'époque fondatrice de l'Islam à la faculté tunisienne.

J'aimerais beaucoup pouvoir vous présenter mon travail et profiter de vos connaissances sur l'Islam. Aussi voudrais - je avoir un exemplaire de votre dernier livre qui s'intitule "Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought".

Certaines sources et certains manuscrits cités dans votre livre Hagarism sont inaccessibles dans les bibliothèques tunisiennes. Je souhaiterai, si possible établir un contact avec vous cet été à Paris pour bénéficier de votre aide à ce niveau là. Mais, je serais encore plus heureuse de pouvoir visiter une grande institution comme Princeton à la rentrée prochaine. Ce séjour me permettra d'avoir une idée plus concrète des études islamiques à

Princeton et me permettra d'avoir accès à votre bibliothèque dont la richesse mérite l'attention de tout chercheur curieux.

Cette lettre est un premier contact, j'aimerai si possible abuser de votre gentillesse en vous demandant d'accepter de me parrainer pendant quinze jours à Princeton, en vous priant d'accepter mes futures lettres dans lesquelles je vous poserai des questions plus précises sur l'état des études islamiques aux USA.

Veuillez bien recevoir cher monsieur mon profond respect

A: "emna... @ >

Copies:

Date: Fri, 21 Jun 2002 14:44:50-0400

Objet: Re:

Dear Jeblaoui Emna, This is just a quick message to say that I am leaving the country and will reply to you when I return in late July.

Sincerely, Michael Cook

Bas du formulaire

De: Michael Cook <mcook@Princeton.EDU>

Copies:

Date: Sat, 20 Jul 2002 14:45:35-0

Objet: Your message

I am now back in Princeton. If there are questions you would like toput to me in connection withyour research, I will try toanswerthem

Sincerely, Michael Cook - - - - -   - - - - -

De: Michael Cook

A: emna. @laposte.net

Copies:

Date: Tue, 20 Aug 2002 11:56:37-0400

Objet: Levond

Dear Emna, Before I try to answer your question, I need to ask you a question about Gaudeul. You mention that he says the letters refer to the 'Uthmaniyya. But looking quickly at his article in Islamochristiana vol. 10 (1984), I can't find any reference by Gaudeul to the 'Uthmaniyya; for

the dating of the correspondence, he seems only to refer back to Jeffery's study. Did I miss something, or does he discuss the 'Uthmaniyya in another work?

Sincerely, Michael Cook

Dear Emna, If Gaudeul is using the old argument from the Jahiziyya, then I'm not convinced by it. As we say in the passage you refer to, this is an invention of the modern translators; there is no good reason to find any reference to Jahiz or followers of his in the original. There is a fairly thorough recent analysis of the question of the date of the correspondence in Hoyland's book (pp. 490-501), and he too finds no reason to argue for a date later than that of the chronicle itself, i.e. the later 8th century. Of course the question of the date of the correspondence is separate from the question of its authenticity (did Umar II and Leo really write these letters?), and separate again from the question of Levond's reliability as a chronicler. I don't think that Sourdel's dating of the manuscript helps Gaudel - all it shows is that the composition was not later than that date, not that it wasn't earlier. Most medieval works are extant only in manuscripts much later than the time when they were written.

Best wishes, Michael Cook.

شكر

لا يسعني في هذا المقام إيجاد كلمات تفي بحاجتي إلى التعبير عن امتناني لكل من ساهم في تشجيع هذا البحث وخاصة أساتذتي بكلية الآداب منوبة.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أخص بالذكر أستاذي عبد المجيد الشرفي الذي حثني على نشر هذا العمل على علاته.

أشكر أستاذي المشرف المنصف بن عبد الجليل

وكل أساتذتي على تبنيهم العلمي لي ولعملي الذي ما كان له أن يكتمل من دون حرصهم ونصائحهم وسعة صدورهم.

وقد أنجز هذا العمل في إطار بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة في اختصاص الحضارة العربيّة الإسلامية بكلية الآداب منوبة.



المحتويات

الباب الأوّل
مشاغل الباحثين

الباب الثاني
خصوصيّة المقاربة وخصائص المنهج

الملحق السبراني



هذا الكتاب

كان التساؤل الأول الذي قادنا إلى اختيار هذا الموضوع هو كيف لنا أن نثري معرفتنا بتاريخ القرن الأوّل للهجرة؟ وكيف لنا أن نستفيد من قراءة مختلفة للتاريخ الإسلامي «المبكر»؟

و لما كان مايكل كوك وباتريسيا كرون يقدمان قراءة تعتمد على مصادر غير إسلاميّة، أمّلنا أن تقدّم لنا هذه المصادر معلومات تكمل ما حصل لدينا بفضل النصوص الإسلامية أو تلغي ما اعتدنا على ترديده فيما يتعلّق بهذا القرن التأسيسي.

فهل سنجمع ما كنّا ننتظره من المعلومات؟ وهل تتمتع هذه المقاربة بطرح علمي متماسك من شأنه أن يعدل تصوّراتنا حول نشأة التاريخ الإسلاميّ؟



علي مولا